CREŞTINISM ŞI CULTURĂ

VOLUMUL AL DOILEA
din *COLECŢIA LUCRĂRILOR* lui

GEORGES FLOROVSKI
Profesor Emerit de Istoria Bisericii
Universitatea Harvard

COMPANIA PUBLICISITICĂ NORDLAND
BELMONT, MASSACHUSETTS 02178

Biblioteca Congresului: Numărul Cardului de Catalogare 73-88870
ISNB 0-913124-04-4
© Copyright 1974 de Compania publicistică Nordland
Toate drepturile rezervate
Tipărit în Statele Unite ale Americii

IN MEMORIAM

Părintele Profesor Georges Florovski

„Teolog ortodox creştin proeminent, vorbitor ecumenic şi autoritate în litere ruseşti.”

[Toate citatele sunt luate din paginile 5 şi 11 din *Harvard Gazette* apărute la 1 octombrie 1982 scrise de George H. Williams, Professor Hollis şi Divinity *Emeritus,* Harvard Divinity School şi Edward Louis Keenan, Decanul Şcolii de Arte şi Ştiinţe la Universitatea din Harvard „în conformitate cu însemnările” de la întrunirea profesorilor de la Harvard Divinity School pe data de 16 septembrie 1982.]

„Părintele profesor Georges Vasilievich Florovski (1893-1979), teolog proeminent al Ortodoxiei şi istoric al gândirii creştine, lider ecumenic şi interpret al literaturii ruseşti a murit în Princeton, New Jersey în al 86-lea an

vieţii sale pe 11 august 1979.”

Nascut în Odessa în 1893, părintele Florovski a beneficiat de o experienţă rusească educaţională vibrantă care şi-a avut punctul maxim de înflorire spre sfârşitul secolului al XIX-lea producând mulţi studenţi serioşi. Tatăl său a fost rectorul unei Academii Teologice şi protosul Catedralei cu hramul Schimbării la Faţă din Odessa. Mama sa, Claudia Popruzenco a fost fiica unui profesor de ebraică şi greacă. Prima lucrare academică a părintelui Florovski a fost articolul „Despre reflexul secreţiei salivare” fiind scrisă sub îndrumarea unui student de-a lui Pavlov. Articolul a fost publicat în engleză în 1917 în ultimul număr al *Buletinului Imperial al Academiei de Ştiinţe.*

În 1920 împreună cu părinţii şi cu fratele Antonii, Părintele Florovski a părăsit Rusia şi s-a stabilit mai întâi în Sofia, Bulgaria lăsând în urmă pe fratele său Vasilli, un medic care a murit în 1924 şi sora sa Klaudia V. Florovski care a devenit ulterior profesor de Istoria Bisericii Universale la Universitatea din Odessa. În 1921 preşedintele Cehoslovaciei, Thomas Masaryk la invitat pe Părintele Florovski şi pe fratele său Antonii la Praga. Părintele Florovski a predat filosofia dreptului la universitatea din localitate. Antonii a devenit şi el mai târziu profesor la Universitatea din Praga.

În 1922 Georges Florovski s-a căsătorit cu Xenia Ivanovana Simonova şi s-au restabilit în Paris unde a devenit membru co-fondator al Institutului Teologic Sfântul Serghei predând ca şi profesor de Patrologie (1926-1948). În 1932 a fost hirotonit preot canonic sub jurisdicţia patriarhiei de la Constantinopol.

În 1948 a venit în Statele Unite ca profesor de teologie la Seminarul Teologic Sfântul Vladimir Crestwood New York din 1948 până în 1955 şi decan din 1955. Din 1954 până în 1965 a fost profesor de Istoria Bisericii Universale la Harvard Divinity School şi în paralel (1962-1965) asociat al Departamentului de Studii Slavice (1955-1959) şi mai apoi profesor asociat de teologie la Şcoala

Teologică Elenă Holy Cross.

„Deşi timpul alocat predării părintelui Florovski la Departamentul de Studii Slavice [din Harvard] a fost sporadic, totuşi el a avut o influenţă majoră pe plan intelectual în formarea unei generaţii de specialişti americani în istoria culturală rusă. Importanţa lui în acest domeniu derivă nu din lecţiile obişnuite ci în special din timpul şi gândirea acordată „cercurilor" intime care s-au organizat periodic împrejurul lui în Cambridge printre cei care au citit *Căile teologiei ruse* [atunci o carte apărută numai în rusă], de multă vreme un fel de *carte de subsol* printre studenţii serioşi de istorie intelectuală rusă. Prin această carte ei au descoperit că părintele preda la Divinity School. În timpul unei perioade de incubare la Harvard, un anumit tip de gândire profund ortodoxă, Patrologia precum şi valorile antice şi cele de până în secolul al XX-lea au înflorit la departamentul de Istoria Bisericii Răsăritene. În întâlnirile avute în cadrul departamentul de Istoria Bisericii părintele vorbea cu multă claritate. În întâlnirile profesorale este ţinut minte ca bifând pe genunchi energetic cataloage de matriculare a cărţilor pentru o mai mare mărire a Bibliotecii Harvard Andover! În 1964 Părintele Florovski a fost ales directorul Institutului Ecumenic fondat de Papa Paul al IV-lea lângă Ierusalim." A fost activ în Sinodului Naţional al Bisericilor, părintele Florovski a fost vice-preşedintele Sinodului Naţional al Bisericilor între 1954-1957.

După ce a părăsit Universitatea din Harvard, de acum profesorul *Emeritus* Florovski a predat din 1965 până în 1972 studii slavice la Universitatea din Princeton. Începe să predea aici din 1964 deţinând poziţia de lector aflat în vizită la catedra de patrologie de la Seminarul Teologic din Princeton din 1962 şi apoi intermitent după retragerea de la Universitate. Ultima lecţie s-a ţinut în semestrul de toamnă al anului academic 1978-1979 la „Princeton Theological Seminary."

„Pe parcursul carierei sale părintelui Florovski i-au fost acordate doctorate onorifice de către St. Andrew's

University, Boston University, Notre Dame University, Princeton University, Universitatea din Tesalonic, St. Vladimir's Theological Seminary şi Yale University. A fost membru de onoare al Academiei din Atena, membru de onoare al Academiei de Arte şi Ştiinţe Americane, al Academiei Britanice şi membru al Frăţiei Sfântului Alban şi al Frăţiei Sfântului Serghei de Radonej."

Părintele Florovski a personificat pe rusul bine educat şi bine cultivat al secolului al XX-lea. Mintea sa penetrantă a fost capabilă să cuprindă atât în detaliu cât şi în adâncime drama aflată în plin proces de dezvoltare a istoriei creştine atât estice cât şi vestice. El a fost un teolog, istoric bisericesc, cărturar patristic, filosof, slavist şi un scriitor de literatură comparată. „Părintele Florovski a fost constant în plăcerea sa de a citi romane în engleză, în parte sursa capacităţii sale extraordinare de a se exprima în limba engleză. Părintele era poliglot. Prefera engleza mai mult ca orice pentru expunerea generală şi pentru discursul teologic. Când a venit să slujească Departamentului de Studii Slavice de la Harvard s-a putut sesiza un fel de nemulţumire că nu şi-a ţinut cursurile în rusă în special seminarile sale despre Dostoievski, Soloviov, Tolstoi şi alţii. Era ca şi cum ei aparţineau unui secol clasic al limbii ruse şi unei civilizaţii pierdute în negura vremilor. La fel cum un profesor de latină l-ar preda pe Cicero sau Horaţiu. Nu îndrăznea să lectureze în tonalităţile unei epoci care a dispărut pentru totdeauna."

Influenţa părintelui Florovski asupra istoricilor bisericeşti contemporani şi a slaviştilor a fost amplă. Cel mai bun multi-volum contemporan al istoriei creştine aduce un tribut special Părintelui Florovski. Jaroslav Pelikan de la Yale University, în secţia bibliografică a primului său volum din *Tradiţia Creştină: O Istorie a dezvoltării Doctrinei,* scrie referitor la părintele Florovski referindu-se în special la cele două lucrări referitoare la Părinţii Răsăriteni: „Aceste două cărţi sunt elementare în interpretarea dogmelor creştine şi a celor Treimice" (p. 359 din *Apariţia Tradiţei Catolice*). George Huntston

Williams, Hollis Professor Emeritus la Harvard Divinity School scria: „Fiu pios al unui preot al Bisericii Ortodoxe Ruse, părintele profesor Geroges Florovski – cu o carieră lungă implicată în dialogul ecumenic – este astăzi cel mai articulat, penetrant şi destoinic exponent al teologiei şi pietăţii ortodoxe în lumea academică [occidentală]. Este inovativ şi creativ în sensul de a fi mereu pregătit să restabilească adevărul mântuitor al Scripturii şi Tradiţiei în idiomul tânjirii noastre contemporane după transcendent.”

Cultura în perspectiva creştină

Vechea cultură antică a primit o cu totul nouă dimesiune după venirea lui Iisus Hristos şi mai ales după evenimentele vieţii sale pământeşti culminând cu învierea, înălţarea Sa triumfătoare la cer şi şederea de-a dreapta Tatălui. Până la Hristos aceste lucruri fuseseră profeţite dar nu au fost împlinite. S-ar putea ridica întrebarea: cu ce a putut modifica viaţa terestră a lui Hristos cultura umană în genere? Răspunsul la această întrebare ne este oferit de volumul de faţă. Au existat mutaţii culturale majore *mutatis mutandis* după anul 33 după Hristos, în viaţa

culturală a umanităţii. Până la acest an nu s-a mai pomenit de nimeni ca un mort să fie înviat şi aceasta nu pentru o anumită perioadă de timp ci veşnic. Vechii filosofi şi profeţi antici teoretizau sau explicau anumite trăsături ale veşniciei dar nimeni nu a experimentat-o cu propria viaţă. Prin urmare se subînţelege că raporturile culturale la noua realitate instaurată în sânul umanităţii erau dificil de exprimat şi comentat în termeni creştini încă de la început. Cultura este un domeniul uman şi prin urmare raportarea la învierea omului şi la destinul său ultim de dincolo de mormânt nu poate evita şi acest sector al umanului. De fapt în faţa pildei vieţii Mântuitorului credem că nu au existat aspecte umane care să nu fi fost atinse de actul învierii hristice. În acest sens prezentul volum îşi propune să chestioneze în ce măsură lumea de astăzi este creştină sau dacă eventual nu trăim decât într-o lume post-creştină. Un alt scop al studiilor prezente este să analizeze probabilitatea că dacă lumea de astăzi nu este creştină atunci ce este ea în ultimă instanţă?

Dincolo de declinul lumii antice păgâne lumea creştină a adus cu sine re-culturalizarea sau mai bine spus transformarea antichităţii. Acest proces de redefinire a anticului a adus cu sine o nouă problematică şi o nouă raportare a individului la problemele esenţiale ale vieţii: ca naştere, vieţuire, moarte şi în cele din urmă înviere. Dacă Vechiul Testament profesa o cultură teocratică şi monotesită, Noul Testament aduce cu sine, începând de la Evanghelia lui Matei şi până la Apocalispsă o nouă dimensiune a individului în creştinism. Este vorba de civilizaţia creştină, de nivelul de dezvoltare materială şi duhovnicească a creştinului în societatea în care se încadra el. Cultura creştină formată din transformarea celei greco-romane a dat naştere la civilizaţia creştină. Ar fi interesantă o diagnoză dacă această cultură mai este realmente existentă astăzi. Căderea omului a fost restabilită la nivel obiectiv de învierea Domnului. Această înviere este trăită la nivel eccelsial de fiecare om în viaţa creştină de zi cu zi. Această viaţă este încorporată şi

exprimată mistagogic cel mai bine prin intermediul slujirii liturghiei. Astfel cultura creştină nu a evitat contactul cu restul culturilor ci mai mult le-a schimbat sensul, le-a conferit o nouă dimenisune şi un nou aspect, cel al pocăinţei. S-a născut o nouă cultură din pocăinţă şi din părere de rău pentru faptele rele comise în această viaţă. Cultura promovată de Ortodoxie nu era o cultură centrată pe un aspect juridic sau penal ci pe nivelul şi şansa de pocăinţă pe care o are penitentul în faţa lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu este iubire, El voişte ca toţi să aibă şansa mântuirii şi a vieţii veşnice fericite de dincolo de mormânt.

Toate demersurile lumii pre-creştine au fost interpretate ca şi o pregătire evanghelică. Elementele care nu au corespuns învăţăturilor creştine au fost trecute cu vederea şi nu au fost luate în considerare. Pe lângă analiza acestei tematici, volumul de faţă mai include şi alte probleme care sunt în strânsă legătură cu aspectul dezbătut în principal. Creştinismul este analiza în raport cu ceea ce numim istorie şi cu câteva alte subiecte din istoria creştină. Controversa iconoclastă este şi ea o problemă cu largi implicaţii culturale fiindcă creştinismul a adus cu sine o transfigurare a artei în general şi naşterea icoanelor. Icoanele sunt o expresie culturală a artei şi o modalitate de exprimare a geniului creştin. Se ştie că Dumninica Ortodoxiei a culminat cu biruinţa controversei iconoclaste, adică acceptarea folosirii în cultul creştin a icoanelor dimpreună cu toată semnificaţia lor religioasă. Icoana a adus cu sine şi o nouă dimenisune culturală. Conştienţi de interdicţia vetero-testamentară de a nu idolatriza pietre, ziduri sau lemne, icoana aduce cu sine o schimbare în modelul cultural care nu a mai existat încă până la ea. Astfel spus icoana ca şi formă artistică devine un «garant al deloc iluzorii Întrupări lui Dumnezeu.» În prezentul articol nu se pune accent prea mult pe rostul didactic, cultural şi estetic al icoanei ci mai mult pe cel istoric.

Prezentul volum mai include şi alte studii de specialitate colectate prin generozitatea profesorului şi

cărturarului Richard Haugh.

Radu Teodorescu

CUPRINS

Capitoul I

Credinţă şi cultură

Capitolul II

Situaţia Critică a Istoricului Creştin

Capitolul III

Antinomiile istoriei creştine: Imperiu şi Deşert

Capitolul IV

Controversa iconoclastă

Capitolul V

Creştinism şi Civilizaţie

Capitolul VI

Problema socială în Biserica Ortodoxă Orientală

Capitolul VII

Patriarhul Ieremia al II-lea şi pastorii lutherani

Capitoul VIII

Versiunea greacă a Mărturisirii de la Augsburg

Capitolul IX

Bisericile ortodoxe şi mişcarea ecumenică înainte de 1910

Boemienii şi Bizantinii – Relaţiile dintre est şi vest de la Reformă până în secolul al nouăsprezecelea – Începutul secolului al nouăsprezecelea – Între Biserici – În spre secolul douăzeci

CAPITOLUL 1

Credinţă şi cultură

I

Trăim într-o lume schimbată şi schimbătoare. Acest lucru nu poate fi negat chiar şi de cei din mijlocul nostru care ar putea fi lipsiţi de dorinţa sau nepregătiţi sau cei care vor să mai zăbovească în acest veac ce trece cu repeziciune. Dar nimeni nu poate scăpa de neplăcerea de a aparţine unei lumi în tranziţie. Dacă acceptăm clasificările tradiţionale ale epocilor istorice într-un tot "organic" şi "critic," nu este nici o îndoială că veacul nostru prezent este un veac critic, un veac al crizei, un veac al unor tensiuni nerezolvate. Auzim mult prea adesea în veacul nostru despre *"sfârşitul civilizaţiei,"* despre *"declinul occidentului,"* despre *"o civilizaţie aflată în proces"* şi multe altele asemănătoare. Uneori s-a sugerat că acum trecem printr-o *"mare fărămiţare,"* deşi această fărămiţare este cea mai mare schimbare din istoria civilizaţiei nostre care este mai mare şi mai radicală decât schimbarea de la Antichitate la Evul Mediu şi de la Evul Mediu la vremurile

Moderne. Dacă acest lucru este adevărat, după cum s-a afirmat de Hegel, faptul că "istoria înseamnă judecată" (*Die Weltgeschichte ist Weltgericht*), atunci există unele epoci credincioase, atunci când istoria nu numai că judecă, dar după cum s-a mai întâmplat se condamnă pe sine la distrugere. Ne este amintit persistent de experţi şi profeţi că civilizaţile se ridică şi se prăbuşesc şi că nu este nici un motiv special să credem că propria noastră civilizaţie v-a scăpa de această soartă comună. Dacă există un anumit viitor istoric, este cât se poate de posibil că acest viitor este rezervat pentru o altă civilizaţie şi o altă generaţie, cât se poate de probabil pentru una cât se poate de diferită de a noastră.

Este foarte obişnuit în zilele noastre şi chiar foarte la modă să spunem că deja locuim "într-o lume post-creştină" – indiferent care ar fi înţelesul acestei fraze pretenţioase – într-o lume care, subconştient sau deliberat, este "restrasă" de la sau despărţită de creştinism. "Trăim în ruinele civilizaţilor, nădejdilor, sistemelor şi a sufletelor." Nu numai că ne găsim la răscruce de drumuri, unde calea cea adevărată pare să fie nesigură, dar mulţi dintre noi s-ar întreba şi dacă există cu adevărat vreo cale care să fie în siguranţă şi orice fel de prospect de a păşii pe ea. Nu este oare adevărat că civilizaţia noastră se găseşte pe sine într-un impas din care nu există ieşire, cu excepţia costului unei explozii? Care este cauza problemei? Care este cauza primară sau ultimă a acestui colaps iminet şi tentant? Este oare numai "eşecul nervului" din câte s-a sugerat uneori sau o "îmbolnăvire de moarte," o boală a duhului, pierderea credinţei? Nu există nici un acord comun cu privire la acest punct. Totuşi pare să existe un accord considerabil cu privire la faptul că lumea noastră culturală a fost cumva dezorganizată şi dezorientată astfel că nu a mai rămas nici un principu atoate-cuprinzător care ar putea aduce elementele mişcătoare împreună. Fiind creştini putem fi mult mai precişi şi mai siguri. Am putea susţine că este tocmai moderna *retragere de la creştinism,* indiferent ce dată istorică am putea discerne ca şi punct de

început, care stă la baza crizei noastre prezente. Epoca noastră este mai mult decât orice o *epocă a necredinţei* şi pentru acest motiv o epocă a nesiguranţei, confuziei şi disperării. Există atât de mulţi în zilele noastre care nu au nici o nădejde fiindcă şi-au pierdut orice fel de credinţă.

Nu ar trebui să facem astfel de afirmaţii mult prea uşor, orişicum trebuie să fim circumspecţi cu privire la cel puţin două puncte. *Mai întâi,* cauzele şi motivele acestei evidente "retrageri" sunt compexe şi multiple, iar vina nu poate cădea exclusiv pe cei care s-au retras. În smerenie creştină, credincioşii nu ar trebui să se scutească pe sine necondiţional şi nu ar trebui să se dezvinovăţească prea sumar de responsabilitatea eşecurilor altora. Dacă cultura noastră, pe care o folosim mai mult din complacere se dezintegrează şi se frânge, arată doar că rădăcina corupţiei era deja colo. *În al doilea rând,* nu ar trebui să privim toate crezurile ca fiind constructive prin sine şi să nu primim orice credinţă ca şi un antidot împotriva îndoielii şi dezbinării. Ar putea fi perfect adevărat, după cum susţin sociologii faptul că culturile se dezintegrează atunci când nu există un stimul inspirator, nici un fel de convingere obligatoare. Dar este oare conţinutul credinţei cel care este decisiv, cel puţin din punctul de vedere creştin? Principalul pericol din zilele noastre este faptul că există mult prea multe "crezuri" aflate în contradicţie. Tensiunea majoră nu este atât de mult între "credinţă" şi "necredinţă" ci mai mult între *credinţe rivale.* Sunt predicate mult prea multe "evanghelii străine" şi fiecare din ea pretinde ascultare şi supunere totală; chiar şi ştiinţa se pozează ca şi religie. Poate fi adevărat că această criză modernă se poate trasa înapoi la pierderea convingerilor. Orişicum, ar fi dezastros dacă oamenii s-ar aduna în jurul unui steag fals şi ar pleda loialitate faţă de o credinţă falsă. Adevărata rădăcină a tragediei moderne nu constă doar în faptul că oamenii au pierdut convingerile, ci că l-au părăsit pe Hristos.

Acum, când vorbim de o "criză a culturii" ce vrem de fapt să spunem? Cuvântul "cultură" este folosit în multe

sensuri şi nu există o definiţie acceptată unanim. Pe de altă parte “cultura” este o *atitudine specifică sau o orientare* a indivizilor şi a grupurilor umane prin care distingem societatea “civilizată” de cea “primitivă.” Este în acelaşi timp un *sistem de ţeluri şi convingeri* şi *un sistem al obiceiurilor*. Pe de altă parte, “cultura” este un *sistem al valorilor,* produse şi accumulate în procesul creativ al istoriei şi tinzând să obţină o existenţă semi-independentă, independentă de acea datorie creativă care a creat şi descoperit aceste “valori.” Valorile sunt multiple şi diferite şi probabil că ele nu sunt deplin integrate într-un tot coerent – maniere politicoase şi *moravuri,* instituţii sociale şi politice, industrie şi medicină, etică, artă şi ştiinţă şi aşa mai departe. Astfel, când vorbim de o criză a culturii de obicei se implică o dezintegrare într-unul din aceste două, dacă sunt aflate în legătură, sisteme sau mai bine spus amândouă din ele. S-ar putea întâmpla ca unele din valorile preferate să fie discreditate şi compromise şi astfel ele încetează să mai existe şi nu mai au nici un fel de chemare faţă de oameni. Sau din nou se întâmplă că uneori însuşi “omul civilizat” degenerează sau dispare cu totul. Se mai poate întâmpla că obiceiurile culturale devin nestabile şi oamenii îşi pierd interesul în şi pentru aceste obiceiuri sau pur şi simplu sunt plictisiţi de ele. Apoi s-ar putea naşte un îndemn în spre “primitivism” dacă aceste obiceiuri mai sunt încă schema unei civilizaţii lâncede. O civilizaţie se află în declin atunci când acel impuls creativ care a adus-o original în existenţă îşi pierde puterea şi spontaneitatea. Se mai ridică o întrebare cu privire la faptul dacă “cultura” este relevantă împlinirii personalităţii omului sau nu este nimic mai mult decât un veşmânt extern care ar putea fi necesar cu anumite ocazii, dar care nu aparţine esenţial esenţei existenţei umane. Evident aceasta nu aparţine *naturii* umane şi noi normal distingem clar între “natură” şi cultură” implicând prin acesta faptul că “cultura” este creaţia “artificială” a omului pe care el o supra-impune peste “natură,” deşi se pare că noi nu cunoaştem natura umană separată de cultură sau cel puţin

un anumit tip de cultură. Se mai poate afirma că "cultura" nu este de fapt "aritificială" ci că este mai mult o extensiune a naturii umane, o extensiune prin care natura îşi primeşte maturitatea şi plinirea, astfel încât o existenţă "sub-culturală" este de fapt un mod de existenţă "sub-uman." Nu este oare adevărat că un om civilizat nu este cu nimic mai mult sau mai puţin decât un om "natural" sau "primitiv?" În acest moment apare principala noastră dificultate.

Poate fi perfect adevărat cum cred eu personal că este cazul, faptul că cultura noastră contemporană este "în proces de judecată" la fel ca într-un tribunal. Ar trebui oare creştinii ca şi creştini să fie preocupaţi cu această criză câtuşi de puţin? Dacă este adevărat, după cum am admis deja, faptul că colapsul sau declinul culturii este înrădăcinat în pierderea credinţei, în "apostazie" sau "retragere," atunci n-ar trebui oare să fie creştinii preocupaţi, primar dacă nu exclusiv, cu *reconstrucţia credinţei* sau o *reconveritire* a lumii şi nu cu salvarea unei civilizaţii care se scufundă? Dacă trecem în zilele noastre printr-un test "apocaliptic," nu ar trebui oare să ne concentrăm toate eforturile pe evanghelism, pe proclamarea evangheliei, pe predica pocăinţei şi a convertirii? Principala problemă pare să fie dacă criza poate fi rezolvată prin faptul că opunem unei civilizaţii uzate şi sfârtecate *una nouă* sau dacă cu scopul de a depăşii criza trebuie să mergem *dincolo de civilizaţie*. Nu ar face oare această mişcare cultura superfluă şi lipsită de necesitate? Avem oare nevoie de "cultură" şi trebuie oare să fim interesaţi de ea atunci când ne întâlnim cu Dumnezeul cel viu, cel care singur trebuie adorat şi mărit? Nu este atunci toată "civilizaţia" în cele din urmă un fel de idolatrie rafinată şi subtilă, o grijă şi un necaz pentru "multe lucruri," timp în care există numai o singură "parte bună," care nu ne va fi luată niciodată, dar care v-a contiua "dincolo," în vecii vecilor? Nu ar trebui de fapt cei care au găsit "perla de mare preţ" să meargă direct şi să vândă toate bunurile lor? Nu ar fi oare un act de necredinţă şi

lipsă de loialitate să ascundem şi să păstrăm aceste posesiuni? Nu ar trebui oare să părăsim pur şi simplu toate "valorile umane" în mâinile lui Dumnezeu?

Această problematizare a fost de veacuri o ispită majoră a multor suflete sincere şi devotate. Toate aceste probleme sunt intensiv întrebate şi discutate în zilele noastre. Noi spunem: *ispită.* Este oare drept să folosim acest cuvânt descalificator? Acesta este mai mult un postulat de care nu putem scăpa al acelei renunţări de sine integrale, care este prima pre-rechizită şi fundament al ascultării creştine? De fapt îndoilelile despre cultură şi valorile ei trebuie să se ridice şi să iasă la iveală nu numai în zilele marilor procese şi crizelor istorice. Ele se ridică adesea în perioade de pace şi prosperitate şi atunci când ne aflam în pericolul de a fi robiţi şi seduşi de reuşitele umane, de măririle şi triumfurile civilizaţiei. Ele se ridică, poate mult prea adesea, în procesul căutării intime şi personale de Dumnezeu. Renunţarea de sine radicală ar putea conduce oameni credincioşi în pustie, în peşterile şi deşerturile pământului, afară din "lumea civilizată" şi cultura le va apare lor ca şi deşertăciune, ca şi deşertăciunea deşertăciunilor chiar dacă se afirmă şi se pretinde că această cultură este încreştinată, în formă dacă nu în esenţă.

Ar fi oare drept să arestăm aceşti fraţi creştini devotaţi în căutarea lor rezolută pentru desăvârşire şi să-i reţinem în lume, să-i obligăm să fie părtaşi la construcţia sau repararea a ceea ce pentru ei nu este nimic altceva decât Turnul Babel? Suntem noi pregătiţi să nu fim deacord cu Sfântul Antonie din Egipt sau Francisc de Assissi şi să-i obligăm să stea în lume? Este oare Dumnezeu radical *deasupra* şi *dincolo* de orice cultură? Nu poseadă oare "cultura" nici un fel de valoare intrisecă prin sine? Acesta este un *joc* sau o slujire, ascultare sau distracţie, vanitate, lux şi mândrie sau în cele din urmă o capcană pentru suflete? Este evident faptul că "cultura" nu este şi nu poate fi privită ca şi un scop ultim sau destin al omului şi probabil nici ca şi o componentă indispensabilă a

adevăratei umanităţi. Un “primitiv” poate fi mântuit cu nimic mai mult sau mai puţin decât un “civilizat.” După cum s-a exprimat Sfântul Ambrozie, Dumnezeu nu a voit să-şi mântuiască oamenii săi printr-o argumentaţie inteligentă. Aceasta tinde să degenereze în “civilizaţie” dacă am putea accepta distincţia lui Oswald Spengler între aceşti doi termeni – şi omul ar putea fi înrobit disperat de ea după cum se presupune că este omul modern. “Cultura” este o izbândă umană şi este creaţia deliberată a omului, dar o “civilizaţie” împlinită este mult prea adesea un inamic al creativităţii umane. Mulţi în zilele noastre şi cu adevărat în toate vremurile sunt dureros de conştienţi de tirania “rutinei culturale” şi de robia civilizaţiei. Se poate argumenta după cum s-a făcut de mai multe ori că în “civilizaţie” omul este “înstrăinat” de sine, înstrăinat şi detaşat de chiar rădăcinile existenţei sale, de chiar “sinele” său sau de “natură” sau de Dumnezeu. Această alienaţie a omului poate fi descrisă şi definită într-un număr de căi şi maniere, atât într-un fel religios cât şi într-unul nereligios. În toate cazurile “cultura” apare nu numai în criză ci chiar criza înseşi.

Răspunsuri diferite la aceste întrebări pe parcursul istoriei creştine şi răspunsurile la această problemă rămân încă nerezolvate. S-a sugerat recent că toată problema despre “Hristos şi cultură” este o “problemă de rezistenţă” care probabil nu admite nici un fel de decizie finală. S-ar mai putea spune că diferite răspunsuri apar diferite unor tipuri diferite sau grupuri de oameni credincioşi dimpreună cu “necredincioşi” şi din nou diferite răspunsuri ar părea convingătoare în anumite vremuri. Varietatea răspunsurilor pare că are un înţeles dublu. Pe de o parte, aceasta arată în spre situaţile istorice şi umane în care soluţii diferite se impun natural. Întrebările sunt puse diferit şi afirmate într-un timp de pace sau într-un timp de criză. Pe de altă parte, neînţelegerea este tocmai cea la care trebuie să ne aşteptăm într-un “creştinism divizat.” Ar fi de prisos să ignorăm adâncurile acestei diviziuni în creştinism. Înţelesul evangheliei înseşi este

afirmat discordant în denominaţii variate. În dezbaterea despre “Hristos şi Cultură” întâlnim aceiaşi tensiune între tendinţele “catolice” şi cele “evanghelice” care stau la baza “schismei creştine” în sens larg. Dacă suntem cu adevărat şi sincer interesaţi de “unitatea creştină” ar trebui să căutăm o soluţie ultimă la această tensiune primară. De fapt, atitudinea nu este o opţiune practică, ci o *decizie teologică,* prima şi ultima. Creşterea recentă a pesimismului istoric şi cultural a ceea ce germanii numesc *Kulturpessimismus* şi *Geschichtspessimismus* nu reflectă doar implicaţile factuale şi confuzia epocii noastre ci reflectă o mişcare particulară în opiniile filosofice şi în cele teologice. Îndoielile despre cultură au o semnificaţie teologică şi răsar din chiar adâncurile credinţei omului. Nu ar trebui să evităm prea uşor nici un fel de provocare sinceră şi nici complacerea de sine, fără simpatie şi înţelegere. Totuşi, în a impune o soluţie uniformă pentru care timpul noastru pare a fi pregătit, nu putem evita să neglijăm anumite soluţii ca fiind inadecvate, ca fiind eronate şi înşelătoare.

Opoziţia modernă sau indiferenţa creştinilor faţă de “cultură” primeşte diferite forme şi modelări. Ar fi imposibil să încercăm acum să cuprindem comprehensiv toate nuanţele opinilor. Trebuie să ne limităm la o listă tentativă a celor care par cele mai relevante şi mai rezonante din situaţia noastră. Există o varietate de motive şi o varietate de concluzii. Două motive speciale par să contribuie într-o sfidare a lumii de către mulţi creştini, în toate tradiţile. Pe de altă parte, lumea trece şi istoria pare să fie nesemnificativă “în perspectiva eternităţii” sau atunci când este în legătură cu destinul ultim al omului. Toate valorile istorice sunt pieritoare la fel cum sunt relative şi nesigure. Deasemenea, cultura este pieritoare şi fără nici o semnificaţie în perspectiva unui sfârşit iminent. Pe de altă parte, toată lumea pare a fi atât de nesemnificativă în comparaţie cu gloria de necruprins a lui Dumnezeu după cum s-a revelat în taina răscumpărării noastre. În anumite momente şi în anumite situaţii istorice,

taina Răscumpărării pare că obscurizează taina Creaţiei. Răscumpărarea este interpretată mai mult ca şi o destituire decât ca şi o vindecare sau o recuperare. Opoziţia radicală între creştinism şi cultură după cum este ea prezentată de gânditorii creştini este mai mult inspirată de anumite presupoziţii teologice şi filosofice decât de o criză actuală a înseşi culturii. Există un *sentiment eshatologic* în creştere în zilele noastre, cel puţin în anumite zone. Există şi o devaluare crescândă a omului în gândirea contemporană, în cea filosofică şi în cea teologică faţă de excesul încrederii în sine din epoca precedentă. Există o redescoperire a "nimicniciei" umane, a precarităţii esenţiale şi a nesiguranţei existenţei atât a celei fizice cât şi a celei duhovniceşti. Lumea apare a fi duşmănoasă şi goală şi omul se simte pierdut în fluxul accidentelor şi a eşecurilor. Dacă mai există nădejde de "mântuire," aceasta este construită mai mult în termenii unei "scăpări" şi "îndurări" decât în cei ai "recuperării" şi "reparaţiei." Ce putem nădăjdui de la istorie?

Putem distinge câteva tipuri ale acestei atitudini pesimiste. Eticheta pe care am să o folosesc este doar tentativă şi provizională.

Mai întâi de toate, trebuie să accentuăm persistenţa motivelor *pietiste* şi *revivaliste* din devaluarea modernă a culturii. Oamenii credeau că s-au întâlnit cu Mântuitorul şi Domnul lor prin experienţa lor privată şi personală, că au fost mântuiţi de mila Lui şi de propriul lor răspuns oferit Lui în ascultare şi în credinţă. Nu mai este prin urmare nevoie de nimic altceva. Viaţa lumii şi prin urmare lumea pare a fi doar o momeală din care oamenii sunt bucuroşi şi probabil mândrii că pot scăpa. Singurul lucru pe care îl au de spus despre această lume este să-şi expună vanitatea şi perversiunea şi să profeţească pedeapsă şi condamnare, Judecata ce va să vină şi mânia lui Dumnezeu. Oamenii de acest fel pot fi de temperamente diferite, uneori sălbatici şi agresivi, uneori blânzi şi sentimentali. În toate cazurile, ei nu pot vedea nici un înţeles pozitiv în procesul continu al culturii şi sunt indiferenţi la toate valorile civilizaţiei, în

special a celor care nu pot fi justificate dintr-un punct de vedere utilitarian. Oamenii de acest fel ar predica *virtutea simplităţii,* care stă în opoziţie directă cu complexitatea unei implicări culturale. Ei ar prefera să se retragă în solitaritatea unei existenţe private sau într-o "indiferenţă" stoică sau ei ar prefera un fel de viaţă comună a celor care au înţeles futilitatea şi lipsa de scop a întregilor sârguinţe şi trude istorice. Am putea descrie această atitudine ca fiind "sectară" şi cu adevărat există o încercare deliberată de a evada orice fel de împărtăşire cu istoria comună. Această modalitate de abordare "sectară" poate fi întâlnită între oamenii unor tradiţii culturale şi religioase variate. Sunt mulţi care vor să "se retragă din lume," cel puţin psihologic mai mult pentru securitate mai mult decât pentru "războiul nevăzut." Există în această atitudine un amestec paradoxal de pocăinţă şi satisfacţie de sine, de smerenie şi mândrie. Există deasemenea o neglijenţă şi indiferenţă deliberată faţă de doctrina şi incapacitatea de a gândii consistent implicaţile doctrinare ale acestei atitudini "izolaţionsite." De fapt, aceasta este o radicală *reducere a creştinismului,* cel puţin o reducere subiectivă în care acesta devine nimic mai mult sau mai puţin decât o religie privată a indivizilor. Singura problemă cu acest fel de tip de oameni priveşte problema "mântuirii" *individuale.*

În al doilea rând, există o opoziţie de tipul *"puritan."* Există o "reducere" similară a crezului, admisă de obicei deschis. În practică este vorba de un gen *activ* fără nici o dorinţă de a evada din istorie. Numai istoria este acceptată ca şi o "slujbă" şi "ascultare" şi nu ca şi o oportunitate creativă. Există aceiaşi concentraţie pe aceiaşi problemă a "mântuirii." Teza principală este că omul, acest păcătos mizerabil poate fi iertat, dacă şi când acceptă iertarea care îi este oferită lui de Hristos şi în Hristos, dar chiar şi în acest caz el rămâne tocmai ceea ce este, el continuă ca şi o creatură pierdută şi viaţa sa nu poate avea nici o valoare constructivă. Aceasta nu ar putea duce necesar la o renunţare la cultură sau o negare a istoriei, ci face din

istorie un fel de slugărnicie care trebuie purtată şi îndurată şi care nu trebuie să fie evadată ci îndurată mai mult ca şi o formare a caracterului şi o încercare a răbdării decât ca şi un domeniu al creativităţii. În istorie nu se dobândeşte nimic. Dar omul trebuie să folosească orice fel de ocazie să-şi dovedească loialitatea şi ascultarea şi să-şi întărească caracterul prin acest serviciu al fidelităţii, această *sclavie a datoriei.* Există un puternic accent "ulititar" în această atitudine, dacă este vorba de o "utilitate transcedentală," un interes deplin pentru "mântuire." Tot ceea ce nu slujeşte direct acest scop trebuie neglijat şi nu se permite nici un loc pentru orice fel de "creativitate dezinteresată," pentru arte sau "belles-lettres."

În al treilea rând, există un tip de opoziţie *existenţialist.* Motivul primar stă în protestul împotriva robirii omului de civilizaţie, care nu face nimic altceva decât să ecranizeze pentru el criza ultimă a existenţei sale şi obscurizează lipsa de speranţă a înrobirii sale. Nu ar fi corect să negăm adevărul relativ al mişcării existenţialiste contemporane, adevărul reacţiei. Probabil omul de cultură modern avea nevoie de acest avertisment aprig şi nemilos. În toate formele sale, religioase şi nereligioase, existenţialismul se expune nimicniciei omului, a omului real şi el este şi se cunoaşte pe sine. Pentru cei dintre existenţialişti care au greşit în întâlnirea cu Dumnezeu sau care se mulţumesc cu negarea ateistă, această "nimicnicie" este ultimul adevăr despre om şi destinul său. Numai omul ar trebui să-şi găsească acest adevăr despre sine. Mulţi existenţialişti l-au găsit pe Dumnezeu sau după cum s-ar exprima ei au fost găsiţi de Dumnezeu, L-au provocat în toată milostenia şi mânia Sa. Destul de paradoxal, ei persistă crezând că omul este "nimic" în ciuda iubirii răscumpărătoare şi a grijii Creatorului pentru creaturile sale pierdute şi rătăcite. În concepţia lor, "creaturalitatea" omului îl condamnă inextricabil să fie "nimic," cel puţin în ochii săi, în ciuda acestui fapt tainic că pentru Dumnezeu creaturile Sale sunt evident ceva mai

mult decât “nimic,” din moment ce iubirea răscumpărătoare a lui Dumnezeu, L-a mişcat de dragul omului la groaznicul sacrificiu al crucii. Existenţialismul pare să fie corect în criticismul său asupra vanităţii umane şi chiar de ajutor în detecţia nebinevenită a josniciei omului. Omul este întotdeauna orb faţă de complexitatea Înţelepciunii Dumnezeieşti. Existenţialistul este întotdeauna o fiinţă singură şi solitară, implicată şi angajată inextricabil în cercetarea crizei sale. Termenii săi de referinţă întotdeauna sunt: *TOTUL* lui Dumnezeu şi *Nimicul* omului. Chiar în cazul când analiza sa începe cu o situaţie concretă, adică numele său personal, el continuă cumva *in abstracto:* în ultimă instanţă el nu v-a vorbii despre o persoană vie, ci despre om ca şi om, fiindcă în cele din urmă fiecare om stă sub aceiaşi detecţie universală a irelevanţei ultime. Indiferent care ar fi explicaţia psihologică şi universală a ridicării recente a existenţialsimului, pe de-a întregul nu este nimic altceva decât un simptom al dezintegrării şi disperării culturale.

În cele din urmă, nu ar trebui să ignorăm rezistenţa sau indiferenţa “planului principal.” El (omul) poate trăi liniştit într-o lume a culturii şi chiar să se bucure de ea dar el se va minuna că poate “adăuga” cultura la religie cu excepţia probabil a decoraţiei sau ca şi un tribut al reverenţei şi gratitudinii cu precădere sub forma artei. Ca şi regulă, “principalul plan” este cu grije suspicios cu privire la folosirea raţiunii în probleme de credinţă şi în conformitate se va dispensa cu privire la înţelegerea crezurilor. Ce fel de valoare religioasă poate exista într-un studiu dezinteresat despre orice fel de subiect care nu are nici o practicalitate imediată şi care nu poate fi folosit în descărcarea milosteniei? “Principalul plan” nu v-a avea îndoieli despre valoarea sau utilitatea culturii în economia vieţii temporale, dar el va ezita să încunoştinţeze relevanţa pozitivă în dimensiunea duhovnicească cu excepţia faptului în care ar putea afecta sau arăta integritatea morală a omului. El nu va găsi nici un fel de justificare pentru îndemnul uman de a cunoaşte şi crea. Nu este în cele din

urmă toată cultura vanitate, un lucru pieritor şi şubred? Nu este cea mai adâncă rădăcină a mândriei şi aroganţei umane tocmai în pretenţile şi ambiţia raţiunii? “Omul drept” de obicei preferă “simplitatea” în religie şi nu are nici un fel de interes în ceea ce el etichetează ca şi “speculaţie teologică” incluzând aici prin urmare toate doctrinele şi dogmele Bisericii. Ceea ce este implicat în această concepţie este din nou un concept al omului (defectiv) şi îngust şi cu relevanţă cu privire la viaţa actuală a omului în istorie cu privire la “destinul său etern,” la scopul ultim al lui Dumnezeu. Este istoria în întregimea ei doar un teren de încercare pentru sufletele şi caractere sau este ceva mai mult intenţionat de planul lui Dumnezeu? Este “Judecata de apoi” doar un test de loialitate sau şi o “recapitulare” a Creaţiei?

Tocmai aici atingem cauza cea mai profundă a confuziei îndurătoare din discuţia despre “credinţă şi cultură.” Cele mai adânci subiecte ontologice sunt implicate în această discuţie şi nu se poate junge la nici o soluţie decât dacă caracterul teologic al discuţiei este înştinţat şi înţeles clar. Avem nevoie de o teologie a culturii, chiar şi pentru decizile “practice.” Nici o decizie nu poate fi luată în întuneric. Dogma creaţiei, cu tot ceea ce implică ea a fost obscurizată periculos în conştiinţa creştinilor moderni şi conceptul providenţei, a interesului peren al Creatorului cu Creaţia Sa a fost redus la ceva în întregime sentimental şi subiectiv. În conformitate, “istoria” a fost condamată la un *interim* enigmatic între faptele măreţe a lui Dumnezeu, pentru care ar fi greu să desemnăm orice fel de substanţă proprie. Aceasta se află în legătură cu concepţia inadecvată a Omului. Accentul s-a mutat de la împlinirea planului pentru om pe eliberarea Omului din consecinţele eşecului său “original.” În conformitate toată doctrina ultimelor lucruri a fost periculos redusă şi a început să fie redusă periculos la categoriile justiţiei penale şi la iubirea sentimentală. “Omul modern” eşuează să aprecieze şi să accentueze convingerea primilor creştini, derivată din Scriptură, că

Omul a fost creat de Dumnezeu pentru un scop creativ şi trebuia să acţioneze în lume ca şi rege, profet şi preot. Căderea sau eşecul omului nu au abolit acest scop sau plan şi omul a fost mântuit cu scopul de a fi reintsalat în rândurile sale originale şi să rezume rolul şi funcţia sa în Creaţie. Doar făcând aceasta el poate devenii cea ce a fost intenţionat să devină, nu numai în sensul că el ar trebui să arate ascultare ci şi cu scopul de a împlinii datoria care i-a fost încredinţată de Dumnezeu în planul său creativ tocmai pentru *datoria omului.* Atâta vreme cât "istoria" este o anticipare săracă a "veacului viitor," este totuşi anticipaţia ei actuală şi procesul cultural al istoriei este legat de ultima împlinire, deşi într-o manieră şi într-un înţeles care nu pot fi descifrate adecvat acum. Trebuie să fim precauţi să nu exagerăm "împlinirile umane" dar trebuie să fim precauţi să nu minimalizăm vocaţia creativă a omului. Destinul culturii umane nu este relevant destinului ultim al omului.

Toate acestea par a fi o speculaţie îndrăzneaţă, mult dincolo de competenţa şi garanţia noastră. Dar faptul rămâne: creştinii ca şi creştini construiesc culturi de secole şi mulţi dintre ei nu numai cu înţelesul vocaţiei şi nu numai dintr-o obligaţie a datoriei ci cu convingerea clară că aceasta este voinţa lui Dumnezeu. Un restrospect scurt a strădanilor creştine în cultură s-ar putea să ne ajute să vedem problema într-o manieră mult mai concretă, în deplinătatea ei complexă ci şi în inevitabilitatea ei. De fapt, creştinismul a intrat în lume tocmai într-una din cele mai critice perioade ale istoriei, la momentul unei *crize a culturii.* Criza a fost rezolvată în cele din urmă prin creaţia culturii creştine, indiferent cât de nestabilă şi ambiguă s-a dovedit a fi această cultură la rândul său pe tot parcursul realizării sale.

II

De fapt, problema relaţiei între creştinism şi cultură nu a fost discutată niciodată *in abstracto* doar în această

formă generalizată sau în orice caz, nu ar trebui discutată. Cultura despre care vorbim este întotdeauna o *cultură particulară.* Conceptul de *"cultură"* cu care operăm este întotdeauna condiţionat de situaţie, derivat din experienţa actuală, pe care o putem dori sau nega sau altcumva este un concept imaginar, "o altă cultură," un ideal despre care visăm şi speculăm. Chiar şi atunci când problema este pusă în termenii generali, impresile sau dorinţele concrete pot fi întotdeauna detectate. Când i se prezintă "culturii" sau atunci când este negată de creştini, aceasta este întotdeauna o formaţie istorică definită care este luată a fi o idee reprezentativă. În zilele noastre ar fi civilizaţia mecanizată sau "capitalistă," secularizată interior şi prin urmare înstrăinată de orice religie. În vremurile antice, aceasta era religia civilizaţiei greco-romane. Punctul de început în ambele cazuri este impresia imediată a conflictului şi zdruncinării precum şi incompatibilitatea structurilor divergente care deviază primar numai în duhul inspiraţiei.

Primii creştini se confruntau cu o civilizaţie particulară; cea a civilizaţiei romane şi eleniste. Ei au vorbit despre această civilizaţie. Era tocmai acest "sistem concret de valori" cu privire la care ei erau critici şi lipsiţi de delăsare. Această civilizaţie era schimbabilă şi nestabilă la acel timp şi era de fapt implicată într-o luptă şi o criză disperată. Situaţia era complexă şi confuză. Istoricul modern nu poate scăpa de antinomia în interpretarea acestei epoci creştine timpurii şi nu putem aştepta mai multă coerenţă în interpretarea dată de contemporani. Este evident că civilizaţia elenistă era într-un anume sens matură sau pregătită pentru "convertire" şi poate fi chiar privită, din nou, într-un anumit sens, ca şi un fel de *Preparatio Evangelica.* Contemporanii erau conştienţi de această situaţie. Deja Sfântul Pavel a sugerat aceasta şi apologiştii celui de al doilea secol nu au ezitat să se refere la Socrate şi Heraclit şi întradevăr la Platon ca şi la nişte premergători ai creştinismului. Pe de altă parte, ei erau conştienţi, cu nimic mai mult sau mai puţin decât suntem

noi acum de o tensiune radicală între această cultură şi mesajul lor şi oponenţii erau conştienţi de această tensiune. Lumea antică a rezistat convertirii fiindcă a însemnat o schimbare radicală şi o ruptură cu tradiţile sale în multe aspecte. Acum putem vedea atât tensiunea cât şi continuitatea între "clasic" şi "creştin." Bineînţeles că contemporanii nu puteau să o vadă în aceiaşi perspectivă cum o facem noi acum, din cauza faptului că ei nu puteau anticipa viitorul. Dacă ei erau critici cu privire la "cultură," ei voiau să spună tocmai cultura propriului lor timp şi această cultură era atât inamică cât şi străină evangheliei. Ce a avut de spus Tertulian despre cultură trebuie interpretat mai întâi de orice într-un domeniu cultural şi nu trebuie construit imediat în articulaţii absolute. Nu avea el dreptate în insistenţa tensiunii radicale şi în divergenţa între Ierusalim şi Atena: *quid Athenae Hierosolymis*? "Întradevăr, ce legătură este între Atena şi Ierusalim? Ce acord poate exista între Academie şi Biserică?... Adevărata noastră instrucţiune vine de la Porţile lui Solomon care învăţa că Domnul trebuie căutat în simplitatea inimii. Nu avem nevoie de nici o dispută plină de curiozitate după ce l-am avut în posesie pe Domnul Iisus Hristos, nu avem nevoie de nici un fel de Inchiziţie după ce ne-am bucurat de evanghelie. Cu credinţa noastră nu mai dorim nici un alt fel de crezuri. Aceasta este credinţa noastră şi nu se cuvine să mai credem altceva pe lângă ea" (*De praescriptione,* 7). "Ce au în comun filosoful şi creştinul, ucenicul lui Hellas şi ucenicul Raiului, lucrătorul pentru restaurare şi mântuire cu manufactorul faptelor şi cuvintelor?" (*Apologeticus,* 46). Totuşi, Tertulian nu a putut evita "inchiziţia" şi "disputa" şi nu a ezitat să folosească înţelepciunea grecilor în apărarea credinţei creştine. El indică cultura timpului său şi un fel de filosofie specifică a vieţii, care în înseşi structura ei se opunea credinţei. El se temea de un sincretism uşor şi de o contaminare care era o ameninţare şi un pericol în timpul său şi nu putea anticipa acea transformare lăuntrică a gândirii elene care trebuia să fie efectuată în secolele ce

vor veni, la fel cum nu-şi putea imagina că cezarii ar putea devenii creştini.

Nu ar trebui să uităm că atitudinea lui Origen era asemănătoare, deşi el este privit ca unul din "elenizatorii" creştinismului. El era conştient de această tesiune şi era suspicios faţă de speculaţile deşarte, de care nu era interesat prea mult şi pentru el bogăţiile păgânilor erau tocmai "bogăţiile păcătoşilor" (în *Psalm* 36, III, 6). Augustin era de aceiaşi părere. Nu era oare pentru el ştiinţa doar o curiozitate deşartă care nu face nimic altceva decât să distragă mintea de la adevăratul ei scop care nu este de a număra stelele şi să caute lucrurile ascunse ale naturii ci să-l cunoască şi să-l iubească pe Dumnezeu? Din nou, Augustin respingea astrologia pe care nimeni nu ar privi-o ca şi "ştiinţă" în zilele noastre, dar care în zilele lui era inseparabilă faţă de adevărata astronomie. Atitudinea negativă chiar preacută a primilor creştini faţă de filosofie, faţă de artă, inclusiv pictura şi muzica, în special faţă de arta retoricii poate fi înţeleasă deplin numai în contextul istoric concret. Toată structura culturii existente a fost determinată şi permisă de o credinţă falsă şi greşită. Trebuie să admitem că anumite forme istorice ale culturii sunt incompatibile cu atitudinea creştină faţă de viaţă şi prin urmare trebuie respinse şi evitate. Aceasta nu pre-judecă problema mai departe, adică dacă o cultură creştină este posibilă şi de dorit. În zilele noastre am putea sau ar trebui să fim profund critici faţă de civilizaţia noastră contemporană şi suntem chiar încântaţi de colapsul ei, dar acest lucru nu dovedeşte că civilizaţia prin sine ar trebui să fie blestemată şi condamnată şi că creştinii ar trebui să se întoarcă la barbarism sau primitivism.

De fapt, creştinismul a acceptat provocarea culturii romane şi a celei elenice şi în cele din urmă din ele a apărut civilizaţia creştină. Este adevărat că această ridicare a culturii creştine a fost puternic cenzurată în timpurile moderne ca şi un act de "profundă elenizare" a creştinismului, în care puritatea şi simplitatea evangheliei

sau credinţei biblice a fost aproape pierdută. Mulţi din zilele noastre sunt chiar “iconoclaşti” cu privire la cultură *en bloc* sau cel puţin cu privire la două câmpuri ale culturii, ca şi “filosofia” (echivalată cu “sofistica”) sau arta, respinsă ca fiind o idolatrie simplă, în numele credinţei creştine. Pe de altă parte, trebuie să ne confruntăm cu o acumulare ce durează de veacuri a valorilor umane genuine din procesul cultural luate şi duse în duhul ascultării creştine şi dedicării adevărului lui Dumnezeu. Ceea ce este important în acest caz este că cultura antică s-a dovedit a fi destul de plastică prin a admite o “transfigurare lăuntrică”. În alte cuvinte, creştinii s-au dovedit a fi capabili să reorinteze procesul cultural, fără să cadă într-un stadiu pre-cultural, să reformeze fabrica culturală într-un duh nou. Acelaşi proces care a fost variat descris ca şi o “elenizare a creştinismului” poate fi construit şi ca o “creştinizare a elenismului.” Elenismul a fost disecat de sabia Duhului, a fost polarizat şi împărţit şi astfel s-a creat un “elenism creştin.” Bineînţeles “elenismul” era ambiguu şi faptul în sine avea o faţă dublă. Anumite renaşteri eleniste în istoria gândirii şi a vieţii europene nu au fost mai mult decât renaşteri păgâne cerând precauţie şi stricteţe. Ar fi destul să menţionăm ambiguităţile Renaşterii şi în timpurile mai din urmă doar pe Nietzsche sau Goethe. Ar fi nedrept să negăm existenţa unui alt elenism, deja iniţiat în epoca părinţilor, atât greci cât şi latini şi continuată creativ prin evul mediu şi vremurile moderne ceea ce este decisiv în această legătură este că *“elenismul”* a fost *de fapt schimbat*. Putem fi rapizi în descoperirea “acumulărilor elenice” din fabrica vieţii creştine şi în acelaşi timp destul de neglijenţi şi uituci faţă de faptele acestei “transfigurări.”

Un exemplu pătrunzător ar fi deajuns pentru scopul nostru prezent. Recent ni s-a pus în atenţie că creştinismul de fapt a suferit o schimbare radicală în interpretarea filosofică a timpului. Pentru filosofii greci antici, Timpul era doar “o imgine mişcătoare a eternităţii,” o mişcare ciclică şi recurentă, care trebuia să se reântoarcă la sine,

fără să se mişte “înainte,” din moment ce nici o “mişcare înainte nu este posibilă” în cerc. Este un timp astronomic, determinat de “revoluţia sferelor cereşti” (haideţi să ne amintim de titlul faimoasei lucrări a lui Copernic, care era încă sub incidenţa astronomiei antice: *De revolutionibus Orium Celestium*) şi în principiu istoria umană era subordonată acestui principiu al rotaţiei şi repetiţiei. Conceptul nostru modern al *timpului linear,* cu un sens al direcţiei şi velocităţii, cu posibilitatea progresiei şi împlinirii noilor lucruri, a fost derivat din concepţia Bibliei despre istorie, care se mişcă de la Creaţie la Împlinire, printr-o mişcare unică, ireversibilă şi de nerepetat, ghidată sau dirijată de o providenţă constantă a Dumnezeului celui Viu. *Timpul circular* al grecilor a explodat, după cum exclamă plin de bucurie Augustin. Pentru prima dată istoria putea fi concepută ca şi un proces care putea fi înţeles, care ducea în spre un ţel şi nu ca şi o rotaţie perenă ce nu duce nicăieri. Chiar conceptul de *progres* a fost elaborat de creştini. Putem spune că creştinismul nu era pasiv în intercursul cu acea cultură moştenită pe care a facut-o capabilă să fie răscumpărată. Dar care era încă foarte activă. Nu este prea mult să spunem că mintea umană a fost renăscută şi refăcută în şcoala credinţei creştine, fără nici o respingere a manierelor şi pretenţilor justificate. Este adevărat că acest proces de creştinizare a minţii nu a încetat niciodată şi că tensiunea lăuntrică continuă chiar şi în “universul creştin al discursului.” Nici o cultură nu poate fi finală şi definitivă. Este mai mult decât un sistem, este un proces şi poate fi păstrat şi continuat chiar şi în “universul creştin al discursului.” Nici o cultură nu poate fi finală şi definitivă. Este mai mult decât un sistem, este un proces şi poate fi continuat şi păstrat numai printr-un efort duhovnicesc constant şi nu numai prin inerţia moştenirii. Adevărata soluţie a problemei perene a relaţiei între creştinism şi cultură stă în efortul de a convertii “mintea naturală” la adevărata credinţă şi nu în negarea datoriilor culturale. Interesele culturale sunt o parte integrală a existenţei umane actuale

şi pentru acest motiv nu pot fi excluse din îndatoririle creştineşti istorice.

Creştinismul a intrat în scena istorică ca şi o Societate sau o Comunitate, ca şi o nouă ordine socială sau chiar ca şi o nouă dimesniune socială, ca şi Biserică. Primii creştini aveau un puternic sentiment corporat. Ei s-au simţit a fi un "neam sfânt," "o naţiune sfântă," un "popor ales," o nouă societate, un "Nou Polis," *un oraş al lui Dumnezeu.* Acum, mai era un alt oraş în existenţă, un oraş universal şi întradevăr un oraş strict totalitar, Imperiul Roman, care s-a simţit a fi pur şi simplu Imperiul prin excelenţă. S-a pretins a fi *Oraşul,* comprehensiv şi unic. A chemat tot omul la slujbă, la fel cum întreg omul este chemat de Biserică să fie în slujba lui Dumnezeu. Nu se admitea nici o diviziune a competenţei şi autorităţii, din moment ce Statul Roman nu putea admite autonomie în "sfera religioasă" iar preferinţele religioase erau privite ca şi un aspect al crezului politic şi ca şi o parte integrală a ascultării civice. Pentru acet motiv conflictul era de neevitat, un conflict între *două oraşe.* Primii creştini s-au simţit pe sine *extrateritoriali*, numai afară din ordinea socială existentă, pur şi simplu fiindcă Biserica era pentru ei o ordine în sine. Ei locuiau în oraşele lor ca şi "călători" sau "străini" şi pentru ei *"orice ţară străină era o ţară părintească şi orice ţară părintească era una străină"* după cum a afirmat autorul "Epistolei către Diognet," un document remarcabil al celui de la doilea secol (c. 5). Pe de alată parte, creştinii nu s-au retras din societatea existentă; ei puteau fi găsiţi "oriunde," după cum a insistat Tertulian în toate domenile vieţii, în toate grupurile sociale, în toate naţiunile. Dar ei erau detaşaţi duhovniceşte. După cum s-a exprimat Origen, în fiecare oraş creştinii aveau *un alt sistem de preferinţe* al lor propriu sau într-o traducere literală, "un alt sistem al ţării de baştină" (c. Cels. VIII. 75). Creştinii au stat în lume şi erau gata să-şi îndeplinească datoriile zilnice cu sârguinţă, dar ei nu puteau pleda toată loialitatea *statului* acestei lumi, Oraşului pământesc, căci *cetăţenia* lor era altundeva,

“în ceruri.”

Totuşi acestă detaşare faţă de “lume” putea fi doar provizională, din moment ce creştinismul prin propria lui natură era o religie misionară şi ţinea la o convertire universală. Subtila distincţie “*în* lume, *dar nu a* lumii,” nu a putut rezolva această problemă primară, din moment ce “lumea” trebuia răscumpărată şi nu putea fi tolerată în statul ei nereformat. Problema finală era tocamai aceasta: *puteau oare cele două “societăţi” să coexiste* şi dacă da în ce termeni? Putea preferinţa creştină întru câtva divizată şi duplicată sau o “cetăţenie dublă” să fie acceptată ca un principiu normativ? Răspunsuri variate au fost oferite pe parcursul istoriei şi subiectul este încă unul stânjenitor şi arăzor. Încă ne mai mirăm dacă “segregaţia duhovnicească” nu este singurul răspuns creştin consistent şi orice altă soluţie este în cele din urmă inevitabil un compromis de momeală. Biserica este aici “în această lume,” pentru mântuirea ei. Biserica trebuia să arate în istorie un nou model de existenţă, un nou mod de viaţă, cel al “lumii care va să vină.” Pentru acest motiv Biserica trebuia să se opună şi să renunţe la “această” lume. La modul strict vobind ea nu putea să găsească pentru sine un loc în limitele acestei “lumi vechi.” Ea era obligată să “fie în această lume” într-o opoziţie permanentă, chiar dacă ea pretinde o reformare sau o reînnoire a lumii.

Situaţia în care se găseşte Biserica în această lume este evident antinomică. *Fie că* Biserica este construită într-o societate exlusivă, străduindu-se să satisfacă toate cerinţele credincioşilor, atât “temporale” cât şi “duhovniceşti,” neacodând nici o atenţie ordinii existente şi nelăsând lumii externe, un ultim zbor afară din ea şi o negare radicală a oricărei autorităţi externe. *Sau* Biserica ar putea încerca o “creştinizare” inclusivă a lumii, subjugând toată viaţa regulii şi autorităţii creştine, străduindu-se să reformeze şi să recunoască viaţa seculară pe principii creştine, pentru a construi oraşul creştin. În istoria Bisericii se pot trasa ambele soluţii: o ieşire în deşert şi construcţia imperiului creştin. Primul a fost

practicat nu numai în monahismul diferitelor curente, ci şi în multe ale grupuri creştine sau “secte.” Al doilea a fost principala linie luată de creştini, în occident şi în orient, până la ridicarea secularismului militant în Europa şi altundeva şi chiar şi până astăzi această soluţie încă mai captivează mulţi oameni.

Vorbind istoric, ambele soluţii s-au dovedit a fi neadecvate şi lipsite de succes. Pe de altă parte trebuie să fim încunoştinţaţi de urgenaţa problemei lor comune şi de adevărul scopului comun. Creştinismul nu este o religie individualistă şi nu este interesat doar cu mântuirea indivizilor. Creştinismul este Biserica, o Comunitate, ducându-şi viaţa corporată în conformitate cu anumite principii particulare. Conducerea duhovnicească a Bisericii poate fi redusă cu greu la o ghidare ocazională dată indivizilor sau grupurilor care trăiesc în condiţii în întregime necongenitale cu Biserica. Legitimitatea acestor condiţii trebuie să fie chestionată mai întâi de orice. Viaţa umană nu poate fi împărţită în departamente, dintre care unele pot fi conduse de nişte principii independente, independente de Biserică. Nu putem sluji la doi stăpâni iar o preferinţă dublă ar fi o soluţie depăşită. Problema nu este uşoară într-o societate creştină. Odată cu Constantin Imperiul a capitulat; însuşi cezarul a fost convertit – Imperiul oferea acum Bisericii nu numai pace ci şi cooperare. Acest lucru ar putea fi interpretat ca şi o victorie a cauzei creştine. Pentru mulţi creştini la acel timp această întoarcere a lucrurilor a fost o surpriză neaşteptată şi un fel de lovitură. Mulţi conducători ai Bisericii au fost mai mult reluctanţi să accepte oferta imperială. Dar era dificil să o respingi. Biserica nu putea scăpa în deşert dar nici nu putea părăsii lumea. Noua *societate creştină* a venit în existenţă fiind în acelaşi timp Biserică şi Impreriu şi ideologia sa era “teoretică.” Această idee teoretică se putea dezvolta în două versiuni diferite dar corelate. Autoritatea teoretică putea fi exercitată în Biserică *direct,* prin slujirea pastrorală a Bisericii. Sau Statul putea fi investit cu o autoritate teoretică şi angajaţii

săi obligaţi să stabilească şi să propage ordinea creştină. În ambele cazuri *unitea societăţii creştine* a fost puternic accentuată şi *două ordine* au fost distinse *înăuntrul* acestei structuri *unice*: *una ecclesială* în înţelesul strict al expresiei şi *una temporală,* Biserica şi statul, cu presupunerea primară că *imperium* era un dar dumnezeieasc, într-un anume sens coordonat de *sacerdotium* şi subordonat autorităţii ultime a Credinţei. Teoria părea rezonabilă şi destul de echilibrată, dar în practică a dus la o tensiune de veacuri şi la un conflict cu structura teoretică şi în cele din urmă la ruperea ei. Concepţia modernă a două "sfere" separate, cea a Bisericii şi ce a Statuluişi căreia îi lipseşte consistenţa practică şi teoretică.

De fapt încă ne confruntăm cu aceiaşi dilemă sau cu aceiaşi antinomie. *Fie* că creştinii se cuvine să iasă din lume, în care mai există un alt stăpân pe lângă Hristos (indiferent ce nume ar purta acesta: Cezar, Manona, Satan sau oricare altul) şi să începem o societate separată. *Sau* din nou ei trebuiau să transforme lumea externă şi să o reconstruiască în conformitate cu legea Evangheliei. Ceea ce este important este că chiar şi cei care merg afară nu pot să evite principala problemă: ei tot trebuie să construiască încă o "societate" şi nu se pot lipsi de acest element primar al culturii sociale. "Anarhismul" este în orice caz exclus de Evanghelie. Monahismul nu implică şi nici nu susţine o denunţare a culturii. Mănăstirile au fost pentru o lungă perioadă de timp cele mai puternice centre de activitate culturală, atât în vest cât şi în est. Problema principală este redusă prin urmare la o problema unei orinetări sănătoase şi credincioase într-o situaţie istorică concretă.

Creştinii nu sunt condamnaţi la negarea culturii. Dar trebuie să fie critici cu privire la orice situaţie culturală şi să măsoare totul prin măsura lui Hristos. Creştinii sunt fiii eternităţii şi cetăţeni prospectivi ai Ierusalimului ceresc. Totuşi problemele şi nevoile "acestui veac" în nici un caz şi în nici un fel nu pot fi evitate şi neglijate, din moment ce

creştinii sunt chemaţi şi obligaţi să slujească tocmai "în această lume" şi "în acest veac." Numai că toate aceste nevoi, ţeluri şi probleme trebuie văzute într-o perspectivă nouă şi mai largă care este desluşită de revelaţia creştină şi iluminată de lumina ei.

CAPITOLUL 2

Situaţia critică a istoricului creştin[1]

Veritas non erubescit nisi abscondi.
— Leon XIII

I

"Creştinismul este o religie a istoricilor."[2] Acesta este o frază puternică şi pretenţioasă dar afirmaţia este corectă. Mai întâi de orice creştinismul este un apel viguros la istorie, o mărturisire a credinţei cu privire la nişte evenimente particulare din trecut, anumite date particulare ale istoriei. Aceste evenimente sunt încunoştinţate prin credinţă ca fiind vrednice de luat în seamă. Pe scurt, ele sunt identificate ca şi "faptele măreţe ale lui Dumnezeu," *Magnalia Dei.* Scandalul particularităţilor, pentru a folosi fraza lui Gerhard Kittel,[3] aparţine chiar esenţei mesajului creştin. Crezul creştin este intrinsec istoric. Cuprinde întreaga existenţă într-o singură schemă istorică ca şi o "istorie a mântuirii," de la

1• „Situaţia critică a istoricului creştin" a apărut în *Religie şi cultură: Esee în cinstea lui Paul Tillich,* editate de W. Leibrecht (New York: Harper & Brothers, 1959), pp. 140-166. © 1959 de W. Leibrecht. Retipărit cu permisune.

2 Marc Bloc, *Apologie pour l'Histoire, ou Metier d'historien,* „Cahiers des Annales," 3 (Paris, 1949); traducere engleză, *Îndemânarea istoricului* (New York, 1953), p. 4.

3 "The Jesus of History," în *Mysterium Christi* editat de G. K. Bell şi Adolf Deissman (Longmans, 1930), pp. 31 ff.

creaţie la Împlinire, până la Înfricoşătoarea Judecată şi Sfârşitul istoriei. Accentul cade pe crucialitatea ultimă a anumitor evenimente istorice, cum ar fi Întruparea, venirea lui Mesia, crucea şi Învierea Sa. În conformitate se poate afirma pe bună dreptate că "religia creştină este o invitaţie zilnică la studiul istoriei."[4]

În acest moment apar dificultăţile majore. Un credincios de rând, indiferent de denominaţie şi tradiţie este cu greu conştient de datoria sa lăuntrică de a studia istoria. Modelul istoric al mesajului creştin este evident. Dar oamenii sunt interesaţi mai mult de "adevărul veşnic" al acestui masaj, mai mult decât ceea ce ei ar fi inclinaţi să privească ca şi "accidentele" istoriei, chiar şi atunci când discută faptele istoriei biblice sau istoria Bisericii. Nu punctează oare acest mesaj dincolo de istorie, la "viaţa veacului ce va să vină?" Există o tendinţă persistentă de a interpreta *faptele* istoriei ca şi imagini sau *simboluri,* ca şi cazuri tipice sau exemple şi de a transforma *"istoria* mânturii" într-un fel de *paradolă* edificatoare tipică. Se poate trasa această tendinţă înapoi la veacurile primare ale istoriei creştine. În zilele noastre ne găsim în mijlocul la o intensă controvsersă tocmai cu privire la această problemă.

Pe de altă parte, *istoricitatea esenţială a religiei creştine* a fost redescoperită şi reaccentuată, tocmai în ultimile decade şi un imact proaspăt al acestei instrospecţii istorice redeşteptate se resimte puternic acum în toate câmpurile cercetării teologice contemporane – în exegeza biblică, în studiul istoriei creştine şi liturgică, în anumite încercări moderne de "reconstucţie a crezurilor" şi chiar în dialogul ecumenic modern. Pe de altă parte, pledoaria recentă pentru *demitologizarea* mesajului creştin este un semn ameninţător a unei atitudini anti-istorice continue în anumite cercuri. Pentru că a demitologiza creştinismul înseamnă în parte tocmai dez-istoricizarea lui, în ciuda diferenţei între mit şi istorie.

4 F. M. Powike, *Istoricii moderni şi studiul istoriei* (Londra, 1955), pp. 227-228.

De fapt, pledoaria modernă nu este decât o nouă formă de liberalism teologic, care cel puţin pentru Epoca Iluminismului a încercat persistent să despartă creştinismul de contextul şi implicaţie istorice, pentru a-i detecta "esenţa" perenă (*"das Wesen des Christentums"*) şi de a renunţa la acoperămintele istorice. Paradoxal, raţionaliştii Iluminismului şi Pietiştii devotaţi a unor grupări diferite, la fel ca şi misticii visători au lucrat în spre acelaşi scop. Impactul idealismului german, în ciuda apariţiei sale istorice a avut în cele din urmă acelaşi efect. Accentual a fost mutat din faptele "externe" ale istoriei pe experienţa "lăuntrică" a credincioşilor. În interpretarea sa, creştinismul a devenit o "credinţă a experinţei," o mistică, etică şi chiar una intelectuală. S-a simţit că istoria este chiar irelevantă.

Istoricitatea creştinismului s-a redus la încunoştinţarea unei "semnificaţii istorice" permanente a anumitor idei şi principii, care au originat sub aceleaşi condiţii particulare ale timpului şi spaţiului, dar care nu au fost în nici un fel intrinsec legate de ele. Persoana lui Iisus Hristos şi-a pierdut crucialitatea în această interpretare, deşi mesajul său a fost până la un anumit moment menţinut şi păstrat.

Acum este evident că această atitudine anti-istorică a fost o formă particulară a unui istorism acut, adică, o interpretare specifică a istoriei, în acre istoricul a fost considerat ca ceva accidental şi indiferent. Marea majoritate a argumentelor liberale au fost şi încă mai sunt, istorice şi critice, deşi în spatele lor se poate detecta cu uşurinţă nişte prejudicii istorice definite sau preconcepţii. Studiul istoriei a fost cultivat viguros de şcoala Liberală dacă numai pentru a dicredita istoria, ca şi un domeniu al relativităţii sau ca şi o poveste a păcatului şi eşecului şi în cele din urmă interzicerea istoriei din câmpul teologic. Acest "abuz al istoriei" de către liberali au făcut chiar şi folosirea "cuvinciosă" a istoriei în teologie a fi suspectă în cercurile conservatoare. Era oare firesc să facem adevărul etern al creştinsimului dependent în orice fel de datele

istoriei, care este prin natură, inextricabil contingentă şi umană? Pentru acest motiv Cardinalul Manning a denunţat orice apel la istorie sau "antichitate" ca fiind un act de "trădare şi erezie." El a fost destul de formal în acest moment: pentru el Biserica nu ar nici un fel de istorie. Biserica locuieşte într-un prezent continuu.[5]

În cele din urmă – s-ar întreba unii destul de persistent – putem oare cunoaşte istoria, adică trecutul? Cum putem discerne cu orice măsură de a avea securitate ceea ce s-a întâmplat în trecut? Cunoştinţele noastre despre trecut sunt atât de variate şi schimbătoare de la o generaţie la alta şi diferă chiar de la un istoric la altul. Sunt ele ceva mai mult decât opinii subiective, impresii sau interpretări? Posibilitatea oricărei cunoştinţe istorice pare a fi compromisă de exploatările sceptice ale celor învăţaţi. Se pare că nici chiar Biblia nu mai poate fi considerată ca şi o carte a istoriei, deşi poate fi păstrată ca şi o *paradigmă* a măririi şi milei veşnice a lui Dumnezeu. Mai mult chiar dacă admitem că creştinii sunt prin vocaţie istorici, se poate afirma că ei sunt înclinaţi să fie nişte istorici răi sau nişte istorici pe care nu ne putem baza, din moment ce ei sunt dedicaţi unui anumit crez în avans. Este în deobşte acceptat faptul că principala virtute a unui istoric este imparţialitatea sa, libertatea de sa faţă de toate preconcepţile sale, *Voraussetzungslosigekeit.* Bineînţeles că, dacă creştinii sunt credincioşi şi practicanţi nu se pot dispensa conştient din cauza prejudecăţilor lor, chiar dacă ei reuşesc să-şi păstreze integritatea şi onestitatea lor intelectuală. Creştinii prin chiar actul credinţei şi supunerii lor sunt dedicaţi unei interpretări particulare a însuşi procesului istoric, luat ca şi întreg. În acest sens, lor le este atribuit imediat şi inevitabil un prejudiciu. Ei nu pot fi critici radical. Ei nu ar fi deacord, de exemplu, să mânuiască cărţile lor sfinte ca şi "literatură pură" şi nu ar citi Biblia ca şi o "epică" a evreilor. Ei nu şi-ar preda crezul lor crucialităţii unice a lui Iisus Hristos. Ei nu ar fi deacord

5 H. E. Manning, *Misiunea temporală a Duhului Sfânt: sau Raţiune şi Revelaţie* (New York, 1866), pp. 227 ff. s

să scoată elementul “supranatural” din istorie. Sub aceste condiţii, este posibil orice studiu imparţial şi critic al istoriei? Pot creştinii să continue ca şi creştini în exercitatea profesiei lor? Cum îşi pot justifica eforturile lor? Pot ei să divorţeze de munca lor profesională, ca şi istorici, din convingerile lor religioase şi să scrie istorie la fel cum o face oricine ca şi când ei ar fi informaţi de credinţă?

Cel mai uşor răspuns la această întrebare este să declari că toţi istoricii sunt premeditat înclinaţi la prejudiciu. O istorie fără prejudecăţi este pur şi simplu imposibilă şi de fapt nu există.[6] De fapt, istoricii “evoluţionari” sunt evident mai puţin dedicaţi decât cei care cred în revelaţia Biblică, doar că ei sunt dedicaţi unui alt prejudiciu. Ernest Renan şi Julius Wellhausen nu au fost cu nimic mai dedicaţi decât Ricciotti sau Părintele Lagrange şi Harnack şi Bauer cu nimic mai puţin decât Bardy sau Lebreton şi Reitzenstein şi Frazer cu nimic mai puţin decât Dom Odo Castel şi Dom Gregory Dix. Doar că ei au fost dedicaţi unor lucruri diferite. Se ştie prea bine că evidenţa istorică poate fi întoarsă şi distorsionată prin tot felul de preconcepţii “critice”, chiar mai mult decât a fost făcut uneori în supunerea faţă de “tradiţie.”

Acest fel de acord orişicum este foarte ambiguu şi lipsit de concluzii. El ar conduce în cele din urmă la un scepticism radical şi ar discredita studiul oricărui fel de istorie. El permite o predare totală al tuturor pretenţilor şi speranţelor pentru orice fel de cunoştinţe istorice de încredere. Orişicum se pare că în întreaga discuţie se operează de obicei cu o concepţie destul de reprobabilă a studiului istoric, cu o concepţie derivată dintr-o altă arie de studiu şi cercetare, indiferent de caraterul specific al subiectului studiului. Aceasta este o presupoziţie gratuită,

6 O discuţie interesată pe această temă a avut loc la Conferinţa Anglo-americană, Iulie, 1926; cele trei adresări oferite la conferinţă de C. H. McIlwain, A. Meyendorff şi J. L. Morison sunt publicate sub titlul general, „Prejudiciu în scrierile istorice,” în *Istorie,* XI (Octombrie, 1926), 193-203.

o prejudecată care nu trece dincolo de testul critic şi care de fapt a fost viguros contestată, în decadele recente de istorici şi filosofiei. În orice caz, avem, mai întâi de orice de definit natura şi caracterul specific al “istoricului” şi în ce fel şi în ce manieră acest subiect specific poate fi ajuns şi înţeles. Trebuie definit ţelul şi scopul studiului istoric şi apoi să desemnăm metodele prin care acest ţel sau aceste ţeluri pot fi dobândite cuvincios. Numai în această perspectivă poate întrebarea “imparţialităţii” şi “prejudiciului” să fie întrebată şi să i se răspundă inteligent.

II

Studiul istoriei este o străduinţă ambiguă. Obiectul ei este ambiguu. Istoria este studiul trecului. Strict vorbind, avem de a face în acelaşi timp cu scopul îngust al interogaţiei. Întradevăr istoria este studiul trectului *uman.* O ecuaţie a istoriei umane şi o istoria naturală ar fi o presupoziţie nedorită sau o opţiune. S-a făcut multă discrepanţă studiului istoriei de astfel de spresupoziţii naturaliste, care permit în cele din urmă negarea oricărui caracter specific al existenţei umane. Orişicum, “trecutul” prin sine nu poate fi “observat” direct. El a trecut şi prin urmare nu îi este oferit direct orice fel de “experienţă posibilă” (pentru a folosii fraza lui John Stuart Mill). Cunoaşterea trecutlui este necesar indirectă şi inferenţială. Aceasta este întotdeauna *o interpretare.* Trecutul poate fi numai “reconstruit.” Este oare aceasta o datorie posibilă? Punctul său de început este totdeuna în prezent, căruia el îi aparţine. El priveşte înapoi. Punctul său de început sunt “sursele,” sursele primare. Din ele şi pe autoritatea lor, el începe să “recupereze” trecutul. Procedura sa depinde de natura şi caracterul informaţilor sale, de sursele sale.

Care sunt aceste surse? Ce face un anumit lucru o

sursă pentru istoric? Într-un anumit sens, apropae orice, *omnis res sciblis* poate servi ca şi o sursă istorică, cu pretenţia ca istoricul să ştie cum să o folosească, cum *să citească evidenţa.* Pe de altă parte, nici un lucru nu este o sursă istorică, chiar şi cronica sau o povestire sau chiar şi o autobiografie. Sursele istorice există numai în contextul cercetărilor istorice. Lucrurile sunt mute în sine, chiar şi textele şi discursurile: ele vorbesc numai atunci când sunt înţelese; ele pretind răspunsuri numai atunci când sunt examinate, la fel cum martorii sunt examinaţi, atunci când se întrebă anumite lucruri cuvincioase. Prima regulă a destoiniciei istorice este tocmai de a examina încrucişat martorii, a întreba întrebări decente şi a forţa moaştele şi documentele să răspundă. În admirabila şi mica sa carte, *Apologie pour l'Histoire, ou Metier d'Historien,* Marc Bloch ilustrează această regulă prin nişte exemple convingătoare.

"Înainte de Boucher de Partes, la fel ca şi în zilele noastre, au existat multe artifacte de cremene în aluviul Sommei. Orişicum, nu a existat nimeni care să caute răspunsuri şi prin urmare nu a existat nici o preistorie. Ca şi un medievalist bătrân, nu ştiu nimic mai bun de citit decât un cartular. Aceasta deoarece ştiu numai dece trebuie să întreb. O colecţie de inscripţii romane, pe de altă parte mi-ar spune puţine. Ştiu mai mult sau mai puţin cum să le citesc, dar nu cum să le examinez încrucişat. În alte cuvinte, orice cercetare istorică presupune că inversigaţia are o direcţie chiar de la început. La început trebuie să fie Duhul călăuzitor. Observaţia pasivă, chiar presupunând că un astfel de lucru este posibil, nu a produs nimic constructiv oricărei ştiinţe.[7]

Această remarcă a unui cărturar conştient şi critic este o revelaţie. Ceea ce sugerează el de fapt este că orice cercetare istorică este "prin definiţie," ca şi o cercetare adevărată un "prejudiciată" chiar de la început –

7M. Bloch, pp. 64-65.

prejudiciată din cauza faptului că a fost direcţionată. Altcumva nu ar exista nici un fel de cercetare şi lucrurile ar fi rămas tăcute. Numai în contextul unei cercetări ghidate vorbesc "sursele" sau numai când ele sunt exorcizate de mintea inchizitivă a istoricului. Chiar şi în ştiinţele experimentale, faptele nu vorbesc niciodată despre sine, ci numai în procesul şi în contextul unei cercetări directe. Nici un proces istoric nu poate fi înscenat, decât dacă un "experiment al minţii" a fost îndeplinit mai înainte de explorator.[8] Observaţia prin sine este imposibilă fără interpretare sau mai bine spus fără înţelegere.

Studiul istoriei a fost grav handicapat de o concepţie lipsită de critică şi "naturalistă" a surselor istorice. Ele au fost greşit interpretate ca şi entităţi independente care au existat mai înainte şi în afară de procesul studiului istoric. O datorie falsă a fost consecvent impusă asupra istoricului: s-a presupus că el poate găsi istoria în surse tratându-le ca şi "lucruri." Nimic bun nu ar ieşi dintr-o astfel de sârguinţă decât numai o pseudo-istorie, o istorie făcută din "foarfece şi carton,"[9] o "istorie lipsită de problema istorică înseşi" după cum apt a exprimat stilat acest lucru Benedetto Croce.[10] Anumiţi istorici au căutat deliberat să se reducă pe sine la rolul unor reporteri, dar chiar şi reporterii trebuie să fie interpretativi şi selectivi, dacă vor să fie pe înţeles. De fapt, sursele istorice nu pot fi mânuite pur şi simplu ca şi nişte "moaşte," "urme" sau "imprimări" ale trecutului. Funcţia lor în cercetarea istorică este cât se

---

8 A se vedea analiza penetrantă a metodei experimentale de Claude Bernard, în eseul său critic, *Introduction à l'étude de la médicine experimentale* (Paris, 1865). Bergson îşi compară cartea cu *Discours sur la methode* de Descartes: „Filosofia lui Claude Bernard," în *The Creative Mind* (New York, 1946), pp. 238 ff.

9 A se vedea remarcile caustice ale lui R. G. Collinwood, *Idea de istorie* (New York, 1946), pp. 257 ff.

10Benedetto Croce, *La storia come Pesniero e come Azione,* ediţia a patra (Bari, 1943); traducere engleză, *History as the story of liberty* (Londra, 1949), pp. 85 ff. Benedetto Croce, *Teoria e storia della Sdtoriografia,* ediţia a şasea., (Bari, 1948), p. 11.

poate de diferită. Ele sunt mai mult nişte *mărturii* decât urme. Nici o mărturie nu poate fi afirmată cu excepţia celor care se află în procesul interpretării. Istoria nu este nici un fel de colecţie de afirmaţii factuale, nici o compilaţie de noutăţi şi date chiar dacă toate datele au fost critic stabilite şi verificate. Cel mai bun catalog al unui muzeu de artă nu este istoria artei. Un catalog al manuscriselor nu este o istorie a literaturii, nici măcar o istorie în scris. Istoria nu este nici o cronică. În fraza subtilă a lui Benedetto Croce, o cronică este "un cadavru al istoriei," *il cadavere.* O cronică este "un lucru" (*una cosa*), un compex de sunete şi alte semne. Istoria este o "faptă a duhului," *un atto spirituale.*[11]

"Lucrurile" devin "surse" numai în procesul cunoaşterii, atunci când se află în legătură cu intelectul iscoditor al studentului. Afară din acest process suresle istorice pur şi simplu nu există.

Întrebarea ridicată de un istoric se referă la *sens* şi *semnficaţie*. Lucrurile sunt tratate ca şi *semen şi mărturii* a întregii realităţi trecute, nu ca şi moaşte sau imprimări. Cu adevărat numai semnele pot fi interpretate şi nu "faptele pure," din moment ce problema despre înţeles arată în dincolo de datul pur. Există lucruri nesemnificative şi lipsite de înţeles şi ele nu pot fi interpretate şi înţelese deloc, tocami fiindcă ele sunt lipsite de sens, la fel cum într-o conversaţie am putea să nu înţelegem anumite remarci cazuale, care nu erau intenţionate să conveargă nici un mesaj. Cu adevărat, cunoaşterea istorică este un fel de conversaţie, un dialo cu cei din trecut a ceri viaţă, gânduri, sentimente şi decizii se străduie să le descopere istoricul, *prin documente* prin care ele sunt mărturisite şi semnificate. În confromitate, putem să concluzionăm din anumite fapte, cuvinte sau sentimente, *ca dintr-un semn al înţelesului,* numai dacă şi atunci când aceste obiective luate ca şi lcururi pot fi tratate cuvincios ca şi semen, adică, ca şi purtătoare de înţeles, numai când şi dacă

11 Benedetto Croce, *Teoria e storia della Istoriografia,* ediţia a şasea., (Bari, 1948), p. 11.

putem presupune rezonabil că aceste lucruri au dimensiune a adncului, o dimensiune a înţelesului. Lor nu le atribuim nici un înţeles: ar trebui să detectăm înţelesul. Există înţeles în anumite lucruri, în sursele şi documentele noastre, numai atât cât în spatele lor suntem desemnaţi să asumăm existenţa altor fiinţe inteligente.

În conformitate istoria *este un studiu al trectului uman,* nu al oricărui trecut. Numai omul are istorie, în înţelesul strict al cuvântului R. G. Collingwood elaborează acest punct de vedere cu mare claritate. O similaritate apropiată între munca unui areologist şi ce a unui paleontolog este evidentă: amândui sunt săpători. Totuşi, ţelurile lor sunt cât se poate de diferite. “Folosirea arheologistului de moaşte stratificate depinde de puterea lui de ai convinge pe oameni că sunt artifacturi ce slujesc scopuri umane şi astfel să exprime o cale particulară în care oamenii au gândit despre viaţa lor proprie.” În studiul naturii, pe altă parte, nu exită nici o astfel de distincţie între “exteriorul” şi “interiorul” datelor. “Pentru omul de ştiinţă, natura este totdeauna pur şi simplu un “fenomen,” nu în sensul că este o realitate defectivă, ci în sensul că este un spectacol prezentat în faţa observaţilor lui intelectuale; timp în care evenimnetele istoriei nu sunt doar simple fenomene, nu sunt doar simple spectacole pentru contemplaţie, ci lucruri la care istoricul se uită, nu la, ci prin ele pentru a discerne gândul din ele.”[12] Documetele istorice pot fi interpretate ca şi semne fiindcă sunt încărcate de înţeles, ca şi expresii şi reflecţii, deliberate sau spontane, ale vieţii şi sârguinţelor umane.

Acum, acest înţeles este disponibil pentru alţii numai în măsura în care o identificare suficentă poate fi dobândită între interpretator şi cei ale căror gânduri, acţiuni sau obiceiuri le interpretează. Dacă acest contact, pentru orice motiv nu a fost stabilit sau nu poate fi stabilit de loc, nu este posibilă nici o înţelegere şi nici un înţeles nu poate fi solicitat chiar dacă documentele sau relicvele sunt pline de înţeles, ca şi în cazul unui manuscris

12 Collingwood, p. 214.

indescifrabil. Din nou, “mărturiile”pot fi greşit interpretate sau prost înţelese la fel cu se poate întâmpla ca să nu ne înţelegem bine în conversaţile actuale şi greşim în a găsii un “limbaj comun” – atunci nu mai este posibilă nici o comunicare; la fel cum s-ar putea să interpretăm greşit un text străin, nu numai fiindcă facem greşeli în traducere, ci fiindcă greşim să intrăm congenital în lumea lăuntrică a acelor persoane ale căror mărturii le descifrăm. Un *Einfühlung* în mărturie este o prerechizită evidentă pentru înţelegere. Ne descifrăm unul altuia cuvintele chiar într-o conversaţie obişnuită şi uneori greşim să dobândim un rezultat semnificativ. Problema semnanticii, adică a comunicaţiei inteligente – o comunicaţie între fiinţe inteligente – este inerentă în tot procesul interpretării istorice. În fraza lui Ranke, “istoria începe doar când monumentele devin inteligibile.”[13] Ar trebui să mai adăugăm că doar “documetele inteligibile” sunt, în sens deplin, documnete *istorice, surse* istorice – după cum s-a exprimat H. I. Marrou, *“dans la measure où l’historien peut et sait y comprendre quelque chose*.”[14] Consecvent persona interpretatorului aparţine procesului actual al interpretării cu nimic mai puţin decât datele care trebuie interpretate, la fel cum ambii parteneri sunt esenţiali pentru un dialog reuşit. Nici o măsură nu este posibilă fără o are care măsură de “congenialitate,” de simpatie duhovnicească sau intelectuală, fără o întâlnire reală a minţilor. Collingwood este correct atunci când arată că:

Cercetarea istorică descoperă istoricului puterea minţii sale proprii…Oridecâteori istoricul descoepră probleme inteligibile, el a descoeprit o limitaţie a minţii sale, el a descoeprit că există anumite căi în care el nu este sau mai bine spus nu mai este încă sau nu mai este totuşi capabil să gândescă. Anumiţi istorici, uneori generaţii întregi de istorici g’sesc anumite perioade din

13 Leopold von Ranke, *Weltgeschichte,* Theil I, 3 Aufl. (Leipzig, 1883), „Vorrede,” s. VI.

14 Henri Irenée Marou, *De la conaissance historique* (Paris, 1954), p. 83.

istorie fără nici un interes şi le numesc epoci întunecate; dar astfel de fraze nu ne spus nimic despre acele veacuri înseşi, deşi ne spun enorm de mult despre persoanele care l-au folosit, adică faptul că ele nu sunt capabile să re-gândească gândurile care le-au fost fundamentale vieţii lor.[15]

Este prima regulă a adevăratei *exegeze*: trebuie să cuprindem *mintea scriitorului,* trebuie să descoeprim ceea ce intenţiona să spună. Fraza sau toată povestirea poate fi greşit înţeleasă atunci când nu reuşim să o cuprindem sau atunci când *citim* gândul nostru propriu *în* text. Nici o propoziţie şi nici textul nu trebuie să fie redus ca fiind "lipsit de înţeles" pur şi simplu fiindcă nu reuşim să îi detectăm înţelesul. Citim greşit textul numai când îl luăm literar adică metaforic şi atunci când interpretăm ceea ce a fost intenţionat să fie o povestire actuală ca şi parabolă.

Nu poţi afla ceea ce vrea un om pur şi simplu studiind afirmaţile sale vorbite sau scrise, deşi el a vorbit sau scris cu o conducere perfectă a limbii şi a fost perfect adevărat în intenţile sale. Cu scopul de a fala înţelesul său trebuie să ştii care a fost întrebarea (o întrebare în mintea sa şi presupusă de el ca fiind a ta) căreia lucrul pe care l-a spus sau l-a scris a cerut un răspuns.[16]

Acest lucru este adevărat cu privire la conversaţile noastre actuale, în intercursul vieţii noastre curente. Acest lucru este adevărat cu privire la studiul nostru despre sursele istorice. Documentele istorice sunt *documente ale vieţii.*

Fiecare istoric începe lucrările sale cu anumite dăţi. Apoi, printr-un efort al cercetării şi al minţii sale inchizitive el le înţelege ca şi "mărturii" sau "comunicări" din trecut, ceea ce înseamnă semne pline de înţeles. Prin puterea acestei intuiţii intelectuale, el cuprinde înţelesul

15 Collingwood, *op. cit.* Pp. 218-219.

16 Collingwood, *O autobiografie* (New York, 1949), p. 31.

acestor semne şi recuperează astfel într-un act de "imaginaţie inductivă," aşezământul comprehensiv în care toate datele sale de acoperire sunt integrate într-un tot coerent şi inteligibil. Există un element inevitabil al ghicitului sau mai bine spus o "îndumnezeire," în acest proces de înţelegere, la fel cum este inevitabil un anumit element de ghicit în fiecare încercare de a înţelege altă persoană. O lipsă de ghicire congenitală sau simpatie imaginativă ar putea face orice fel de conversaţie imposibilă, din moment ce nu s-a stabilit nici un *contact al minţilor* ca şi când participanţii ar vorbii în limbi, astfel încât enunţurile unei persoane să nu devină mesajele altora. Într-un anume sens, orice act de înţelegere este un "experiment mental" şi prin urmare orice fel de îndumenzeire este un element inseparabil. Îndumnezeirea este un fel de viziune mentală, un act indivizibil al introspecţiei, un act al "fanteziei," inspirat şi controlat de întregul experienţei dobândite. S-ar putea sugera că este un act "fantastic," dar este o fantezie de un fel special. Aceasta este o *fantezie cognitivă* după cum s-a exprimat Benedetto Croce şi după cum explică el destul de elocvent, fără ea cunoaşterea istorică este pur şi simplu imposibilă: *senza questa ricostruzione o integrazione fantastica non e dato ne scrivere storia, ne leggerla e intenderla.* Este după cum spune el o "fantezieîn gândirie" (*la fantasia nel pensiero e per pensiero*), o "concretitudine a gândirii" care implică judecată şi este prin urmare logic disciplinată şi controlată şi prin umrmare distinsă de orice fel de licenţă poetică.[17] *"Înţelegerea este Interpretare,* fie a cuvântului vorbit sau a evenimentelor pline de înţeles," după cum s-a afirmat de F. A. Trendelenburg: *Alles Verstandniss ist Interpertation, sei es des gesprochnen Wortes oder des sinncollen Erscheinungen selbst.*[18] Arta ermeneuticii este miezul meşteşugului istoric. După cum bine s-a exprimat un cărturar rus, "trebuie să observăm pe cum citim şi să

17 Croce, *Teoria es storia,* pp. 29 ff.; cf. Collingwood, *Idea,* pp. 214 ff.

18Părintele Ad. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen,* Bd. II, 2 s. 408.

nu citim în timp ce obervăm."[19] "A citi," fie că textele sau evenimentele însele, înseamnă a "înţelege," a cuprinde înţelesul inerent şi înţelegerea intelectului nu poate fi trecută cu vederea din procesul înţelegerii din moment ce cititorul nu poate fi eliminat din procesul citirii.

Istoricii trebuie să fie critici cu privire la ei înseşi, probabil chiar şi mai critici când vine vorba despre ei înşişi decât sursele lor, din moment ce sursele sunt cum sunt, adică, "surse," tocmai în proporţia întrebările pe care le adresează istoricul. După cum spune H. I. Marrou, "un document este înţeles tocmai în măsura în care găseşte un istoric capabil de a aprecia cel mai adânc natura şi scopul," *dans la mesure où il se rencontrera un historien capable d'apprecier avec plus de profondeur sa nature et sa portée.*[20] Acum, acest fel de întrebări întrebate de un anumit istoric depinde în cele din urmă de statutul său,de personalitatea sa totală,d e dispoziţile şi înteresurile sale, de amplitudinea viziunii sale, chiar şi de simpatiile şi antipatiile sale. Nu trebuie să uităm că toate actele înţelegerii sunt, strict vorbind, personale şi numai în capacitatea sa de acte personale ele pot avea o relevanţă şi valoare existenţială. Trebuie să verificăm, sever şi strict prejudicile şi presupoziţile, dar nu trebuie să încercăm niciodată să ne golim mintea de *toate presupoziţile.* O astfel de încercare ar fi o sinucidere a minţii şi poate fi emisă numai într-o senilitate totală a minţii. O minte stearpă este întradevăr inevitabil sterilă. Indiferenţa sau neutralitatea şi lipsa de decizie nu sunt virtuţi ci vicii într-un istoric la fel de bine ca într-un critic literar, orcât de mult am pretinde "obiectivitate." Înţelegerea istorică este în cele din urmă un răspuns inteligent la provocarea surselor, o descifrare a semnelor. O anumită măsrusă a relativităţii este inerentă în toate relaţile personale. Relativitatea este simplu un conglomerat de relaţii.

Scopul ultim al cercetării istorice nu este stabilirea

19 G. Spet, „Istoria kak predmet logiki" („Istoria ca şi o problemă de logică"), în *Nauchnyja Izvestija,* coll. 2 (Moscova, 1922), pp. 15-16.

20 Marrou, *op. cit.,* p. 120.

anumitor factori obiectivi, ca şi date, locuri, numere, nume şi alte asemenea orcât de mult acestea ar fi indispesabile şi preliminare, ci în *întâlnirea cu fiinţele vii.* Fără îndoială, faptele obiective trebuie să fie mai întâi stabilite cu grijă, verificate şi confirmate dar acesta nu este ţelul final al istoricului. Istoria este precis, pentru a cita pe H. I Marrou încă odată, "o întâlnire cu celălalt" – *l'histoire est rencontre d'autrui.*[21] O minte îngustă şi goală este un obstacol în faşa acestei întâlniri, la fel cum ele sunt în toate relaţile umane. Istoria, ca şi subiect de studio, este *istoria fiinţelor umane,* în relaţia lor mutuală, în conflictele şi contactele lor, în intercursul lor istoric şi în solitudinea şi înstrăinarea lor, în aspiraţile lor înalte şi în depravarea lor. Numai bărbaţii trăiesc în istorie – adică tăiesc, se mişcă şi tânjesc, crează şi distrug. Numai bărbaţii sunt *fiinţe istorice* în sensul deplin al cuvântului. În înţelegerea istorică noi stabilim contacte cu oamenii, cu gândurile şi sârguinţele lor, cu lumea lor lăuntrică şi acţiunile lor interne. În acest sens, Collingwood a fost fără îndoială veridic în insistenţa sa că "nu există evenimente simple în istorie."

Ceea ce este numit greşit un "eveniment" este de fapt o acţiune şi exprimă un anumit gând (intenţie, scop) al agentului său; afacerea istoricului este să identifice această gândire."[22]

În acest sens Collingwood a insistat că "istoria cuvincioasă este istoria gândirii." Ar fi nepotrivit să eliminăm această afirmaţie ca fiind un intelectualism prostesc, ca şi o fantomă nedorită aparţinând unui hegelianism obsolet. Accentul lui Collingwood nu se axează prea mult pe gândire în sine, ci pe *caracterul inteligent şi pe plin de scop al acţiunii şi voinţei umane.* În istorie nu există numai întâmplări şi evenimente, ci acţiuni şi sârguinţe, fustrări şi izbânzi. Acestea nu fac nimci decât

21 Marrou, *op. cit.,* p. 101.

22 Collingwood, *Autobiografie,* pp. 127-128.

să ofere sens existenţei umane.

În ultimă instanţă, insistă Collingwood, "adevărata istorie este istoria gândirii." Ar fi nepotrivit să neglijăm această pretenţie ca fiind un simplu intelectualism, ca şi o fantomă nebinevenită a unui hegelianism obsolet. Accentul pus de Collingwood nu stă prea mult pe gândire, ci pe *caracterul inteligent şi plin de scop al vieţii şi acţiunii umane.* În istorie, nu există doar întâmplări şi evenimente, ci şi acţiuni şi sârguinţe, împliniri şi fustrări. Acestea nu fac decât să ofere înţeles existenţei umane.

În ultimă instanţă, istoria este istoria omului, în ambiguitatea şi multiplicitatea existenţei sale. Aceasta constituie caracterul specific al cunoaşterii şi cogniţiei istorice. În conformitate metodele trebuie să fie proporţionale cu scopul. Acest lucru a fost adesea ignorat în epoca unui pozotivism militant şi doctrinar şi este încă uitat în timpul nostru. Cunoaşterea obiectivă, *more geometrico,* este imposibilă în istorie. Aceasta nu este o pierdere, din moment ce cunoaşterea istorică nu este o cunoaştere a *obiectelor,* ci tocmai o cunoaştere a *subiectelor* – a *"co-persoanelor*," a "co-partenerilor" în încercările vieţii. În acest sens, cunoaşterea istorică, este şi trebuie să fie, *o cunoaştere existenţială.* Aceasta cosntituie o separaţie radicală între *"studiul duhului"* şi *"studiul Naturii,"* între *die Geisteswissenchaften* şi *die Naturwissenschaft.*[23]

23 Pentru întreaga secţie a acestui articol a se vedea eseul meu, „O tipakh istoricheskago istalkovanija" (Tipuri de interpretaţiune istorică"), în *Sbornik v chest' na Vasil N. Zlatarski* (Sofia, 1925), p. 523-511 (în rusă). Este gratificator pentru autor să descopere că această concepţie este momentan larg răspândită şi cunoscută de mulţi istorici şi filosofi, deşi articolul său în rusă este foarte puţi n probabil că a fost citit de mulţi. Spre adăugirea studiilor de Croce, Collingwood şi Marrou, deja citaţi, mai trebuie menţionaţi: Raymond Aaron, *Introduction a la Philosophie critique de l'Histoire, Essai sur un théorie allemande de l'histoire* (Paris, 1950). Din scriitori mai recenţi ar trebui să citǎm pe Wilhelm Dilthey; de el a se mai vedea H. A. Caponigri, *Istorie şi libertate: Scrierile istorice ale lui Benedetto Croce* (Londra, 1955). Pentru ale puncte de vedere a se vedea e.g., Patrick Gardiner, *Natura explicaţiei istorice* (New York, 1952); S. G. Brandon,

III

S-a afirmat de multe ori, în special de către istoricii şcolii vechi, că istoricii sunt conduşi, în ultimă instanţă, în studiul lor, de dorinţa "de a cunoaşte trecutul ca şi un cum ar cunoaşte un martor ocular," adică, a devenii, într-un anume fel, doar un "martor" la evenimentele trecute.[24] De fapt acest lucru este tocmai ceea ce nu poate face istoricul şi nu o face niciodată şi nu ar trebui niciodată să încerce să facă, dacă el chiar vrea să fie istoric. Mai mult nu este sigur în nici un fel dacă un martor ocular al unui eveniment îl şi "cunoaşte" cu adevărat, îi şi înţelege semnificaţia şi înţelesul. Ambiţia de a acţiona o datorie imposibilă şi contradictorie a aceea ce face un istoric, dacă el face o lucrare istorică. Faimoasa frază a lui Leopold von Ranke care sugerează că isotricii "tânjesc să cunoască trecutul real" – *wie es eigentlich gewesen* – a fost destul de abuzată.[25] Mai întîi de orice, nu este corect să facem dintr-o remarcă cazuală a marilor maeştrii ai istoriei o afirmaţie de principiu. În orice caz, în munca sa proprie, Ranke nu a urmat niciodată această prescripţie preferată a sa şi a fost întotdeuna ceva mai mult decât un simplu cronicar. El tindea întotdeuna în spre o interpretare.[26] Evident istoricii, vor să ştie ce s-a întâmplat, dar *ei vor să ştie într-o anumită perspectivă.* De fapt este singurul lucru pe care pot să-l dobândească. Ne putem amintii chiar şi trecutul

---

Timp şi umanitate (Londra, 1951); G. N. Reiner, *Istoria, scopul şi metoda ei* (Boston, 1950).

24 V. V. Bolotov, *Lekzii po istorii drevnei cervki* („Conferinţe cu privire la Biserica primară) (St. Petersburg, 1907), I, 6-7.

25 Ranke, „Geschichte der Romanischen und Germanischen Völker von 1494 bis 1514," în *Vorrede zur ersten zur Ausgabe* (Octombrie, 1824), *Samtliche Il''*Aufl., Bd. 33 (Leipzig, 1885), s. VII.

26 A se vedea von Laue, *Leopold Ranke, Aniii formativi* (Princeton, 1950) şi în special H. Liebeschutz, *Ranke* (Asocieţile istorice, G. 26, 1954) cf. Eberhard Kessel, „Rankes Idee der Universalhistoire," în *Histoerische Zeitsschift,* Bd. 178.2, ss. 269-308 (cu noile texte de Ranke).

nostru imediat, după cum l-am trăit, fiindcă dacă ne-am *amintit* şi nu am visat numai, ne amintim evenimentele trecute într-o perspectivă, împotriva unui trecut schimbat al experienţei noastre îmbogăţite. Collingwood a descris istoria ca şi o "re-actualizare a experienţei trecute"[27] şi există ceva adevăr în această descriere, în măsura în care această "reactulizare" este un moment integral al "înţelegerii identificării" care este indispesabilă oricărei conversaţii. Nu trebuie să greşim în gândire împropriidune gândirea altora. Collingwood spune că obiectele gândirii istorice sunt "evenimente care *s-au terminat de* întâmplat şi condiţii care *nu mai sunt existente,*" adică, acele evenimente care "nu mai sunt perceptibile."[28] Istoricii privesc la trecut într-o perspectivă, de la distanţă. Ei nu intenţionează *să reproducă* un eveniment trecut. Istoricii vor să ştie trecutul tocmai *ca şi trecut* şi *în contextul evenimentelor mai târzii. "Une temps retrouvé,"* adică un eveniment capturat într-o imaginaţie intelectuală este tocmai *"un temps perdu,"* adică ceva care *cu adevărat a trecut,* ceva care a fost realmente pierdut şi numai pentru acest motiv şi în această capacitate pentru "un moment pierdut" poate fi cercetat şi redescoperit.

Viziunea istorică este întotdeauna *o viziune retrospectivă.* Ceea ce a fost un viitor pentru oamenii trecutului este acum pentru istoricii un trecut. În acest sens, istoricii ştiu mai mult despre trecut decât erau capabili oamenii trecutului să ştie despre ei înşişi. Istoricii sunt conştienţi de impactul trecutlui, de anumite evenimente trecute, de prezent. Ca şi istorici nu suntem capabili să vizualizăm măreaţa *Pentekontaetia* a lui Pericle, cu excepţia perspectivei unui blestem subsecvent şi a colapsului democraţiei ateniene. În orice caz, o astfel de încercare chiar dacă ar fi posibilă (ceea ce nu este adevărat), nu ar fi în nici un sens o sârguinţă istorică. O perspectivă şi un context sunt factori constitutivi pentru toate înţelegerile şi prezentările istorice adevărate. Nu îl

27 Collingwood, *Idea,* pp. 42 ff.

28 *Idib.,* p. 233.

putem înţelege pe Socrate propriu şi istoric dacă ignorăm impactul provocării şi gândirii sale, după cum s-a manifestat ea în dezvoltările ulterioare ale filosofiei greceşti. Întradevăr am ştii mai puţine despre "adevăratul" Socrate" dacă ne-am sârgui să-l vedem pe el *in vacuo* şi nu împotriva trectului său istoric total, care pentru noi include ceea ce pentru Scorate a fost încă un viitor nerealizat şi imposibil de anticipat.

În cele din urmă, istoria nu este nici spectacol şi nici panoramă, ci un *proces.* Perspcetiva timpului, a timpului concret, plin de evenimente, oferindu-ne sensul direcţiei care lipsea probabil în chiar evenimnte, după cum s-au întâmplat ele. Bineînţeles putem face un efort să uităm sau să ignorăm ceea ce ştim, adică perspectiva. Dacă cineva poate realize aşa ceva este îndoielnic. Dar chiar şi dacă acest lucru ar fi posibil oare ar fi aceasta o încercare istorică? După cum s-a afirmat recent, "a încerca să te faci contemporan cu evenimentele şi oamenii acelei istorii despre care se scrie, înseamnă, în cele din urmă, a te pune în poziţia care exclude istoria." *Nu există nici o istorie fără un restrospect,* adică, *fără perspectivă.*[29]

Fără îndoială retrospectiva îşi are propriile pericole. Ne poate expune la "iluzii optice." În restrospectivă, putem descoperii în trecut "prea multe" nu numai dacă se poate întâmpla să citim în evenimentele trecute, ci deasemenea fiindcă dintr-un anumit punct de vedere anumite aspecte ale trecutului ar putea fi văzute într-o formă exagerată şi distorsionată. Am putea fi ispitiţi să exagerăm nepoliticos şi ieşit din proporţii rolul şi impactul anumitor personalităţi particulare şi instituţii istorice, deoarece imaginile lor au fost magnificate disproporţional în înţelegerea noastră a perspectivei prin care obişnuim să îi privim. Mult prea adesea perspectiva ni se impune asupra noastră: nu ne putem schimba poziţia. Am putea fi ispitiţi să stabilim strămoşi greşiţi ai ideilor şi curentelor,

29 Cf. H. Goutier, „Viziunea retrospectivă şi intenţia istorică," în *La philosophie de l'Hisotire de la Philosophie* (Roma-Paris, 1956), pp. 133-141.

înlocuind greşit similarităţile cu legături cazuale actuale, după cum s-a realizat mai mult decât odată în istoria creştinismului primar şi cu adevărat în multe alte câmpuri. Pe scurt, am putea să ne uităm la trecut într-o perscpetivă *greşită*, fără să o cunoaştem şi fără nici o metodologie de a ne corecta viziunea noastră. În orice caz, perspetiva noastră este întotdeauna limitată fiindcă niciodată nu putem avea o perspectivă totală. Totuşi, pe de altă parte, nu putem vedea trecutul fără nici o perspectivă. Întradevăr, ţelul ultim al istoricului este să înţeleagă tot contextul, cel puţin într-un "câmp particular care este explicatoriu prin sine şi inteligibil," un câmp al cercetării (după fraza lui Toynbee). Evident, acest câmp nu este dobândit niciodată şi pentru acest motiv toate interpretările istorice sunt intrinsec provizionale.

Istoricul nu este niciodată mulţumit cu o viziune fragmentară. El tinde să descopere sau să presupună mai multă ordine în fluxul evenimentelor decât probabil a existat în realitate. El tinde să exagereze coeziunea unor aspecte variate ale trecutului. După cum descrie H. I Marrou procedura istoricului, el se străduieşte, *de dragul inteligibilităţii,* să substituie o "viziune ordonată," *une vision ordonée,* acelui "praf de fapte mici" din care pare să consiste evenimentul actual.[30] Nici un istoric nu rezistă să facă aşa şi nici un istoric nu poate evita să facă aşa. Orişicum, în acest punct trebuie să se exercite o precauţie desăvârşită. Istoricii sunt întotdeuna în pericolul de a suprarafionaliza fluxul istoriei. Mult prea adesea în loc de oameni vii, instabili şi niciodată "copţi deplin," istoricii descriu caractere fixe, la fel ca şi nişte indivizi în poziţii caracteristice. Este mai mult sau mai puţin ceea ce fac uneori pictorii de portrete şi prin acest procedeu ei pot dobândii impresivitate şi pot converge o viziune. Aceasta a fost metoda istoricilor antici de la Tucitide la Polybius şi Tacitus. Aceasta este ceea ce a descris Collingwood ca şi "substanţialismul" istoriografiei antice şi a fost ceea ce a

30 Marrou, *op. cit.,* p. 47.

făcut acea istoriografie în opinia sa, "neistorică."[31] Aceiaşi metodă a fost folosită persistent de mulţi istorici moderni. Ar fi destul să menţionăm pe Mommsen (în a sa *Istorie Romană*), George Grote, Taine, Ferrero. În aceiaşi categorie aparţin numeroasele istorii ale lui Hristos din istoriografia modernă de la Keim la Albert Schewitzer. Într-un anume sens, acesta este un procedeu legitim. Un istoric tinde să depăşească, într-o imagine sintetică, compelxitatea empirică şi de multe ori chiar şi confuzia fărâmelor şi evenimentelor şi să le organizele într-un tot coerent şi astfel să lege multiplicitatea întâmplărilor în unitatea unui caracter. Acest lucru este arareori făcut într-un mod logic, de o reconstrucţie raţională. Istoricii acţionează mai mult ca şi *artişti inductivi,* merg după intuiţie. Istoricii au propriile lor viziuni. Dar acestea sunt *viziuni transformatoare.* Prin această metodă au fost create toate generalizările majore ale istoriografiei noastre: mintea elenistă; omul medieval; burgheizia şi cele asemenea. Nu ar fi corect să contestăm relevanţa acestor generalizări *categorice,* care trebuie să fie clar distinse de generalizările *generice.* Totuşi, ar fi precar să pretindem că aceste "tipuri" generalizate există cu adevărat, adică, există în timp şi spaţiu. Ele sunt *viziuni valide,* la fel ca şi portretele artistice şi prin urmare ele sunt unelte indispesabile de înţelegere. "Oamenii tipici" sunt diferiţi de oamenii reali ai cărnii şi sângelui. De un caracter similar sunt generalizările noastre sociologice: oraşul stat al Greciei antice; societatea feudală; capitalismul; democraţia şi aşa mai departe. Principalul pericol al tuturor acestor generalizări este că ele accentuiază "necesitatea" lăuntrică a unui curs particular de comportament. Un om ca şi "tip" sau ca şi "caracter," pare a fi predestinat să se comporte în acest fel "tipic." Se pare că există un model tipic de dezvoltare pentru fiecare societate umană. Este natural că în timpul nostru mirajul "inevitabilităţii istorice" să fie expus şi dezaprobat, ca şi un

31 Collingwood, *Idea,* pp. 42 ff.

factor de distorsiune al interpretaţiei noastre istorice.[32] Întradevăr există un determinism inerent în toate aceste imagini *tipice* şi *categorice.* Ele nu sunt cu nimic mai mult decât o stenografie pentru "praful faptelor." Istoria actuală este fluidă şi flexibilă şi în cele din urmă imprevizibilă.

Tendinţa în spre determinism este cumva implicată în metoda sinelui retrospectiv. În restrospectivă putem percepe *logica* evenimentelor, care se desfăşoară într-o ordine obişnuită, în conformitate cu un plan care poate fi recunoscut, cu o pretenţie necesară lăuntric, astfel încât putem avea impresia că întradevăr nu s-ar fi putut întâmpla altcumva. *Contingenţa* ultimă a procesului este ascunsă în scheme raţionale şi uneori este eliminată deliberat. Astfel, *evenimentele îşi pierd eventualitatea lor* şi par a fi mai mult *stadii inevitabile ale dezvoltării şi decadenţei,* ale ridicării şi căderii, în conformitate cu un model ideal fix. De fapt, există mai puţină consistenţă în istoria actuală decât apare în schemele noastre interpretative. *Istoria nu este o evoluţie* şi cursul actual al evenimentelor nu urmăreşte modele şi schemele evoluţionare. Evenimentele istorice sunt ceva mai mult decât întâmplări; ele sunt acţiuni sau complexe de acţiuni. Istoria este un câmp al acţiunii şi în spatele evenimentelor stau agenţi, chair şi atunci când aceşti agenţi îşi pierd dreptul la libertate şi urmează un model sau o rutină sau sunt conduşi de patimi oarbe. Omul rămâne un agent liber chiar şi în legături. Dacă am folosii un alt termen biologic, am putea descrie istoria mai mult ca şi *epigeneză* decât ca şi "evoluţie," din moment ce evoluţia implică întotdeauna un anumit fel de "pre-reformare" şi "dezvoltarea" nu este nimic altceva decât o dezvăluire a "structurii."[33]

---

32 A se vedea Isaiah Berlin, *Inevitabilitatea istorică* (New York, 1954) şi remarcile lui Pieter Geryl în *Dezbateri cu istorici* (Londra, 1955), pp. 236-241.

33 A se vedea articolele mele de mai înainte: „Evoluţie şi Epigenesis, Zur Problematik der geschichte," în *Der Russische Gedanke,* Jh. I, Nr. 3 (Bonn, 1930), ss. 240-252; „Die Krise des deuschen Idealismus," în *Orient und Occident,* Hf. 11 & 12, 1932.

Întotdeauna există un pericol că am putea greşii viziunile noastre conceptuale pentru realităţile empirice şi am putea vorbii de ele ca şi cum ar fi ele însele factori şi agenţi, unde de fapt, ele nu erau nimic altceva decât abrevieri raţionale pentru o multiplicitate de aegenţi personali reali. Astfel ne alăturăm să descriem evoluţia "feudalismului" sau a "societăţii capitaliste," uitând că aceşti termeni sumarizează doar un complex de fenomene diverse, vizualizate ca şi întreg de dragul inteligibilităţii. "Societăţile," "categoriile," şi "tipurile" *nu sunt organisme* care nu pot decât să se "dezvolte" şi să "evolueze," ci *complexuri* de indivizi co-ordonaţi şi această coordonare este întotdeauna dinamică, flexibilă şi nestabilă.

Toate interpretările istorice sunt provizionale şi ipotetice. Nu se poate niciodată dobândii o interpretare definitivă chiar şi într-un câmp de cercetare limitat şi particular. Datele noastre nu sunt niciodată complete şi noile descoperiri obligă istoricii adesea să îşi revizuiască radical schemele şi să se preadea uneori celor mai preferate convingeri, care ar fi putut fi stabilite deplin. Este uşor să citäm exemple numeroase de astfel de revizuiri din arii variate de studiu istoric, inclusiv istoria Bisericii. Mai mult, istoricii trebuie, din timp în timp, să se reajusteze pe sine schimbărilor din lumea înconjurătoare. Viziunea lor este întotdeuna determinată de un anumit punct de vedere şi prin urmare este o viziune limitată. Perspectiva înseşi se ascunde în cursul isotriei actuale. Nici un istoric contemporan nu se poate dedica la identificarea lumii mediteraneene cu *oicoumene,* lucru destul de legitim în timpurile antice. Aceste limitaţii nu discreditează sârguinţele istoricilor. S-ar putea sugera că o interpretare "definitivă" a evenimentelor ar elimina "istoricitatea" istoriei, contingenţa şi evetualitatea ei şi să îi substituie în loc o "hartă raţională a isotriei," care este lucidă şi pe înţeles, dar care este esenţial nereală. Din nou, interpretările noastre sunt factori ai isotriei şi în ele evenimentele depictate îşi continuă semnificaţia lor isotrică şi participă în formarea vieţii istorice. Am putea

argumenta dacă “Socratele lui Platon” este Socratele “real”, dar este puţin adevărat că acest Socrate al lui Platon şi-a avut propria existenţă, ca şi un factor puternic în formarea concepţiei noastre moderne de “filosof.” Se pare că interpretarea noastră desluşeşte, într-un fel enigmatic, potenţialităţile ascunse ale trecutului actual. În acest fel tradiţile sunt formate şi cultivate şi cea mai mare din toate tradiţile umane este “cultura,” în care toate contribuţile particulare şi parţiale ale veacurilor succesive sunt amestecate împreună, transformate sintetic în procesul de amestecare şi sunt în cele din urmă integrate într-un întreg. Acest proces de formare a culturii umane nu este deja împlinit şi probabil nu va fi niciodată împlinit în limitele istotriei. Acesta este un motiv adiţional de ce toate interpretările istorice ar trebui să fie provizionale şi aproximative: o nouă lumină ar putea fi aruncată asupra trectului de viitorul care nu avenit încă.

II

S-a sugerat recent că “dacă istoria are un înţeles, acest înţeles nu este istoric, ci teologic; ceea ce este numit *Filosofie a istoriei* nu este nimic altceva decât o *teologie a istoriei,* mai mult sau mai puţin deghizată.”3[34]2a De fapt, termenul “înţeles” este folosit în diferite sensuri atunci când vorbim de înţelesul anumitor evenimente particulare sau de serile acţiunilor şi evenimentelor şi atunci când vorbim de înţelesul istoriei, luată ca şi un tot atoate cuprinzător, adică, în întregimea şi universalitatea sa. În ultimul caz, întradevăr, vorbim de înţelesul ultim al existenţei umane şi de destinul său ultim. Evident aceasta nu este o întrebare istorică. În acest caz nu vorbim de ceea ce s-a întâmplat – şi acesta este singurul câmp în care istoricii sunt competenţi – ci de ceea ce are să se întâmple şi se v-a întâmpla tocmai fiindcă “trebuie” să se întâmple. Acum se poate afirma cu adevărat că nici “ultimatul” şi nici “viitorul” nu aparţin domeniului studiului istoric, care

34[32a] Henry Gouhier, *L’histoire et sa philosophie* (Paris, 1952), p. 128.

este prin definiţie limitat la înţelegrea trectului uman. Previziunile istorice de necesitate sunt conjecturale şi precare. Ele sunt de fapt “extrapolări” nedorite. Istorile oamenilor şi ale societăţilor sunt istorie, dar Istoria Omului, o Istorie cu adevărat universală şi providenţială, nu mai este istorie. De fapt, toate “filosofiile moderne ale isotriei” au fost cripto-teologice sau probabil pseudo-teologice: Hegel, Compte, Marx, chiar şi Nietzsche. În orice caz, toţi se bazau pe crezuri. Acelaşi lucru este adevărat despre substitutul modern pentru filosofia istoriei, care este în deobşte cunoscută ca şi sociologie şi care de fapt este o *morfologie a isotriei* care are de face cu modelele permanente şi recurente sau cu structurile vieţii umane. Acum, este Omul în totalitatea existenţei sale variate şi personale, un subiect posibil al unui studiu pur istoric şi al înţelegerii? A pretinde că el este prin sine un fel de teologie, chiar dacă se dovedeşte a fi nimic mai mult decât “o *apoteoză* a omului.” Pe de altă parte – şi *în aceasta constă ciriza majoră a tuturor studilor istorice* – nici un istoric nu poate chiar şi în câmpul său particular şi limitat, cu propria lui competenţă, să evite să ridice problemele ultime ale naturii şi destinului uman, decât dacă se reduce pe sine la roului unui grefier de al catastrofelor şi evenimentelor empirice şi divaghează de la adevărata lui datorie de “înţelegere.” Cu scopul de a înţelege, doar istoric, de exemplu, “gândirea greacă,” istoricul trebuie din necesitate să îşi aibă propria viziune, dacă nu chair originalul, a întregii game de probleme cu care se confruntau “duhurile nobile ale antichităţii,” în conflict cu ele însele şi în succesiune. Un istoric al filosofiei trebuie să fie, până la un anumit moment, un filosof. Altcumva el v-a pierde problemele în jurul cărora cercetarea filosofilor s-a centrat. Un istoric al artei trebuie să fie, cel puţin, un *amator* – altcumva el ar pierde probleme şi valorile artistice. Pe scurt, problema omului transpiră în problemele *oamenilor* şi în conformitate nu se poate patina peste orice fel de interpretare istorică. Mai mult, într-un anume sens, sârguinţa istorică tânjeşte în

ultimă instanţă la ceva care din necesitate transcede limitele.

Procesul interpretării istorice este procesul în care mintea umană se construieşte şi se maturizează. Este un proces de integrare, în care introspecţii şi decizii particulare a unor epoci diferite sunt acumulate, confruntate sau chiar înlăturate şi condamnate. Dacă istoria, ca şi proces al vieţii umane pe parcursul veacurilor are vreun înţeles, în ultimă instanţă orice fel de "sens," atunci evident că şi studiul istoriei, dacă este mai mult decât o problemă de curiozitate, trebuie să aibă un sens, un anumit "sens." Dacă înţelegerea istorică este "răspunsul" istoricului la "provocarea" vieţii umane pe care o explorează, este extrem de important ca istoricii să fie pregătiţi şi echipaţi lăuntric pentru a întâlnii provocarea existenţei umane în plinătate şi în adâncimea ultimă.

Astfel, contrarul prejudiciului curent, cu scopul de a fi competent în propriul câmp de interpretare, un istoric trebuie să fie răspunzător întregii amplitudini a intereselor umane. Dacă el nu are interese proprii, interesele altora ar părea prosteşi pentru el şi el ar fi cu greu capabil să "înţeleagă" şi cu greu competent să le evalueze. Un istoric care este indiferent faţă de persistenţa cercetării filosofice ar putea găsii, cu toată convingerea, că toată istoria filosofiei a fost doar o poveste a unor vagităţi intelectuale sau "speculaţii vagi." În acelaşi fel, un istoric areligios al religiei ar putea descoperii, din nou cu o convingere naivă şi cu un aer de superioritate, că toate istorile religilor sunt numai nişte "fraude" şi "superstiţii" a unor aberaţii variate ale minţii umane. Astfel de "istorii ale religilor" s-au fost manufacturat de mai multe ori. Pentru motive similare, anumite secţii şi perioade ale isotriei au fost denunţate şi consecvent destituite şi ignorate ca fiind "barbare," moarte sau sterile, ca şi "epoci întunecate" şi alte asemenea. Punctul de vedere este că chiar şi o neutralitate pretinsă, o libertate pretinsă faţă de prejudecăţi este prin sine o prejudecată, o opinie, o decizie. De fapt, din nou

contrar prejudiciului curent, concomitent mai avem un indiciu al libertăţii, o prerechizită a responsivităţii. Interesul şi grija implică obligaţie. Evident, nu putem fi dedicaţi în general, *in abstracto.* Dedicarea este necesar discriminativă şi concretă. Consecvent, nu toate obligaţile ar opera în aceiaşi manieră şi cu acelaşi efect. În orice caz, deschiderea minţii nu este golătate, ci comprehensivitate, reprezentativitate largă sau am putea fi ispitiţi să spunem, "catolicitate." Acum, aici există mai mult decât o gradaţie, în volum şi capacitate. "Întregul" (*to kath'lou*) nu este doar o sumă totală de "particularisme" variate (*ta kata merous*), chiar şi dacă aceste particularisme sunt gătite dialectic (cum era de exemplu cazul hărţii intelectului efectuată de Hegel) sau discriminate în "stadii de progres" (după cum s-a găsit prin Auguste Compte). Particularismele trebuie evitate şi catolicitatea minţii trebuie dobândită numai printr-o nouă reintegrare orientatoare, care ar implica necasar o anumită discriminare radicală. În ultimă instanţă se poate evada din ultima discriminare între "da" şi "nu" – şi compromisul lui "mai puţin" este un "nu" deghizat politicos.

În orice caz, interpretarea istorică implică înseşi judecata fiidcă povestirea ar fi contorsionată şi distorsionată dacă istoricii persistă în evadarea faţă de judecată. Există puţină diferenţă, în acest caz, între discutarea Războiului Greco-Persan şi Al Doilea Război Mondial. Nici un istoric nu ar scăpa de a lua poziţie: pentru "libertate" sau împotriva ei. Judecata sa se va spune în povestirea sa. Nici un istoric nu poate fi indiferent în ruptura dintre "bine" şi "rău," oricât de mult ar fi tensiunea dintre ei obscurizată de diferite sofisticaţii variate. Nici un istoric nu ar putea fi indiferent sau neutru faţă de provocarea şi pretenţia Adevărului. Aceste tensiuni sunt, în orice caz, situaţii existenţiale şi fapte istorice. Chiar şi negarea unei astfel de pretenţii şi adesea una rezolută ea este încărcată de o rezistenţă obstinată. Agnosticismul este intrisec dogmatic. Indiferenţa morală nu face decât să distorsioneze înţelegerea acţiunilor

noastre umane care sunt întotdeauna controlate de anumite opţiuni etice. Un indiferentism intelectual ar avea acelaşi efect. Tocmai fiindcă acţiunile umane sunt decizii existenţiale, interpretarea lor isotrică nu poate evita decizii.

În conformitate, un istoric, tocmai un istoric este un interpretator al vieţii umane după cum a fost ea trăită în timp şi spaţiu fără să poată evita provocarea majoră şi crucială a istoriei actuale: *“Cine spun oamneii că sunt Eu?”* (Marcu 8: 28). Pentru un istoric, tocmai în capacitatea sa de interpretator al existenţei umane este o o întrebare crucială. Un refuz de a răspunde la o anumită întrebare este deasemenea un răspuns. Absenţa în faţa judecăţii este judecată. O încercare de a scrie o istorie, evadând de provocarea lui Hristos, nu este în nici un fel sârguinţă “neutră.” Nu numai în scris o “istorie universală” (*die Weltgschichte*), adică, în interpretarea destinului total al umanităţii, dar deasemenea în interpretarea oricăror secţii particulare sau “bucăţi” de istorie, este istoricul confruntat cu provocarea ultimă – fiindcă totul existenţei umane este confruntat cu această provocare şi pretenţie. Răspunsul unui istoric prejudiciază cursul interpretării sale, alegerea măsurilor şi valorilor, înseşi înţelegerea naturii umane înseşi. Răspunsul său determină “universul său de discurs,” acea aşezare şi perspectivă prin care el se străduieşte să cuprindă viaţa umană şi expune amplitudinea răspunsului său. Nici un istoric nu ar trebui să pretindă că a dobândit o “interpretare definitivă” a acelei mari taine care este viaţa umană, în toată varietatea şi diversitatea, în toată mizeria şi măreţia, în toată ambiguitatea şi contradicţia, în “libertatea” ei primară. Nici un istoric creştin nu ar trebui să aibă astfel de pretenţii. El este împuternicit la modul de abordare al acelei taine care este comprehensiv şi “catolic”, că viziunea tainei sale este proporţională în dimesiunea sa actuală. Întra-adevăr el trebuie să justifice pretenţile sale în practica vocaţiei şi meşteşugului său.

V

Ridicarea creştinismului marchează punctul de interpretare al istoriei. Robert Flint, în renumita sa carte, *Istoria filosofiei istoriei,* spune:

Ridicarea istoriei eclesiale a reprezentat mai mult pentru istoriografie decât descoperirea Americii pentru geografie. Aceasta a adăugat enorm intereselor istoriei şi a schimbat radical concepţile oamenilor despre natura lor. Aceasta a cauzat istoria politică să fie văzută numai ca şi o parte a istoriei şi a adus în mintea populară convingerea că – din care cu greu se poate găsi o urmă la istoricii calsici – că toată istoria trebuie să se mişte în spre un fel de sfârşit uman general, un fel de scop dumnezeiesc.[35]

Scriitorii contemporani sunt chiar mai emfatici în acest moment. Căci cu adevărat ridicarea creştinismului a însemnat o repetiţie radicală a atitudinii omului în spre faptul istoriei. A însemnat de fapt descoperirea acelei *"dimensiuni istorice"* a *timpului istoric.* Strict vorbind, a fost o redresare şi a extensiune a viziunii biblice. Bineînţeles, nici o viziune elaborată a "istoriei filosofiei" nu poate fi găsită în cărţile Vechiului Testament. Totuşi, în Biblie există o *viziune comprehensivă* a istoriei, o perspectivă *desfăşurată a timpului,* mergând de la "început" la "sfârşit" şi condusă de voinţa lui Dumnezeu, ducându-şi poporul său în spre ţelul şi scopul Său propriu. În această perspectivă istoria dimanică a primilor creştini a afirmat şi interpretat noua lor experienţă, descoperirea lui Dumnezeu în Iisus Hristos.

Istoricii calsici au un punct de vedere diferit despre istoria umană. Grecii şi romanii erau oameni scriitori de istorie. Viziunea lor despre istorie a fost primar neistorică. Ei au fost disperat de interesaţi în faptele istoriei, în faptele trecutului. S-ar putea pretinde că ei au fost foarte

35 Robert Flint, *Istoria filosofiei istoriei* (Edindurg şi Londra, 1893), p. 62.

bine calificaţi pentru datoria istorică. De fapt, în convingerea lor primară ei au fost mai mult descalificaţi pentru această obligaţie. Gândirea grecească era "în strânsă legătură cu trecutul." Ei au fost fermecaţi de trecut. Ei au fost foarte indiferenţi cu privire la viitor. Trecutul îşi dobândeşte caracterul şi semnificaţia numai în perspectiva viitorului. "Arcul timpului" lipsea total din viziunea clasică a destinului uman. Marii istorici ai Greciei şi Romei, nu au fost în nici un sens istorici. În cel mai bun caz, ei au fost obervatori fini, mai mult un fel de moralişti şi artişti, oratori şi politiceni, predicatori sau retori, decât gânditori. Din nou, filosofii antici, nu erau interesaţi de istorie decât numai dacă aceasta era privită ca şi un flux de evenimente contingent şi accidental. Din contră, ei s-au străduit să elimine istoria, să o descalifice, ca fiind un fenomen supărător. Filosofii Greciei antice căutau permanentul şi neschimbatul, căutau nemuritorul. Istoriografia antică a fost emfatic pesimistă. Istoria nu era decât o poveste a decăderii şi blestemului. Oamenii se confruntau cu o dilemă. Pe de o parte, ei "demisionau" şi se reconciliau pe sine cu inevitabilitatea "destinului" şi chiar găseau bucurie şi satisfacţie în contemplarea armoniei şi a splendorii întregului cosmic, indiferent cât de inamic putea fi el intereselor şi scopurilor indivizilor şi societăţilor. Acesta era *catharsis*-ul faţă de tragedie, după cum era înţeleasă tragedia în lumea clasică. Pe de altă parte, oamneii puteau încerca o scăpare, un "zbor" afară din istorie, afară din dimenisunea fluxului şi a schimbării – *roata deznădăjduită a genezei şi decăderii* – în dimensiunea neschimbatului.

Modelul antic al interpretării istorice a fost "cosmic" sau "naturalist." Pe de o parte, mai exista modelul embriologic al creşterii şi decăderii, destinul comun a tot ceea ce trăieşte. Pe de cealtă parte, mai exita un model astronomic de o recurenţă periodică, o mişcare circulară a cerurilor şi "stelelor," un model al "revoluţilor" şi ciclurilor. Întradevăr, ambele modele aparţineau unul de altul, din moment ce cercurile au fost predeteminate şi controlate de

cercurile ciclurilor. În cele din urmă, procesul istoric nu era decât un aspect al acestui curs cosmic inclusiv, controlat de anumite legi inviolabile. Aceste legi au fost implicate în structura universului. De aici toată viziunea a fost esenţial fatalistă. Principiul ultim a fost *tyche* sau *heimarmene, "*destinul" cosmic sau *fatum.* Destinul omului a fost înţeles şi implicat printr-o "necesitate" astronomică. Cosmosul a fost conceput ca fiind "etern" şi "nemuritor," dar totuşi, o fiinţă periodică şi recurentă. Exista o reiterare infinită şi cosmică a aceluiaşi model permanent, o renaştere periodică a situaţilor şi secvenţelor. Consecvent, nu exista loc pentru nici un fel de progres, ci numai pentru "re-voluţii," re-circulare, *cyclophoria* şi *anacyclosis.* Nimic "nou" nu se mai putea adăuga perfecţiunii închise a acestui sistem periodic. Prin umare nu exista nici un motiv, nici un scop pentru a privii înainte în viitor, din moment ce viitorul nu mai putea desluşii ceea ce a fost îndeplinit de trecut sau chiar în natura lucrurilor (*physis*). Modelul permanent putea fi mai bine desluşit în trecut, care a fost "împlinit" sau "perfectat" (*perfectum*), decât în lipsa de certitudine a prezentului şi a viitorului. Istorici şi politicieni se uitau în trecut pentru a găsii "modele" şi "exemple."

Tomai în ultimele sisteme filosofice ale epocii elenice aceste trăsături ale "permanenţei" şi "recurenţei" au fost rigid accentuate – de stoici, neopitagoreici, platonici şi deasemenea de epicureici. *Eadem sunt omnia semper nec magis est neque erit mox quam fuit ante.*[36] Aceiaşi convingere era dominantă deja în epoca clasică. Profesorul Werner Jaeger a sumarizat admirabil principalele convingeri ale lui Aristotel:

"Venirea în fiinţă şi trecerea lucrurilor pământeşti este la fel de mult o revoluţie staţionară ca şi o mişcare a stelelor. *În ciuda unei schimbări neîntrerupte natura nu are nici un fel de istorie* în conformitate cu Aristotel, *căci devenirea organică este păstrată neschimbată de*

36 Lucreţiu, *De rerum natura,* III, 945.

constanta formelor sale într-un ritm care rămâne etern acelaşi. Similar lumea umnă a statului, a societăţii şi a minţii apare ca nefiind prinsă în moblitatea incalculabilă a unui destin istoric irecuperabil, indiferent dacă considerăm viaţa personală sau pe cea a naţiunilor sau a culturilor, ci ca fiind descoperită temeinic în permanenţa nealterabilă a formelor pe care atunci când ei le schimbă în anumite limite rămân identice în scop şi esenţă. Acest sentiment despre viaţă este simbolizat în Marele An, cel mai aproape atunci când toate stelele sau apropiat de poziţia lor originală şi şi-au început cursul lor din nou. În acelaşi fel culturile pământului se împrăştie şi se risipesc, după Aristotel, determinate de marile catastrofe naturale, care în schimb sunt cauzal legate de schimbări regulate în ceruri. Ceea ce Aristotel descoperă nou în acest moment a fost desluşit cu a mie de ani mai înainte, va fi pierdut din nou şi într-o zi desluşit din nou.[37]

În acest aşezământ al gândirii nu exista nici un fel de loc pentru nici un fel de concepţie a "istoriei," fie a omului sau a lumii şi societăţilor umane. Exista un *ritm* în procesul istoric şi consecvent în destinul omului, dar nu exista *nici o direcţie*. Istoria nu se mişca şi nu mergea nicăieri. Doar se rotea. Nu avea nici un sfârşit, după cum nu avea nici un ţel. Avea doar o structură. Întregul filosofiei antice era, de fapt, un sistem al "morfologiei generale" a fiinţei. Era deasemenea eseţial politic sau

37 Werner Jeager, *Aristoteles. Grundelgung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlin, 1923; traducere engleză: *Aristotel, fundamentele istoriei în dezvoltările sale,* traduse cu corectările autorului şi adăugiri de Richard Robinson (ediţia a doua.; Oxford, 1948) p. 389 (italicele îmi aparţin) cf. O. Hamelin, *Le Système d'Aristote* (a doua ediţie,; Paris, 1931) pp. 336 ss,; J. Chevalier, *La notion du Nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulèrment chez Platon* (Paris, 1915), pp. 160 ss. R. Mugnier, *La Théorie du Premier Moteur et l'evolution de la Pensée Aristotelienne* (Paris, 1930) pp. 24 ss.; J. Baurdy, *Le problème de l'origine et de l'éternite du Monde dans la philosophie greque de Platon à l'ère chrétienne* (Paris, 1931) în special capitolele despre Aritotel (pp. 99-206) şi concluzia (p. 299 ss).

social. Omul era conceput esenţial ca şi o "fiinţă socială," *zoon politicon* şi unicitatea sa personală era cu greu încunoştinţată de toţi. Numai "situaţile" tipice erau privite ca şi relevante. Nu era încunoştinţată unicitatea nici unui fel de eveniment. Erau relevante numai "modelele." Exista o mare varietate de puncte de vedere şi de umbre de opinie în acest model comun şi general al gândirii elenice şi greceşti; existau tensiuni lăuntrice şi conflicte în ele, care trebuie să fie supuse cu grijă discernământului şi astfel încunoştinţate. Viziunea primară era aceiaşi în toate variaţile pe aceiaşi temă: un "cosmos etern," "întoarcerile nesfârşite," "roata ameninţătoare a genezei şi a decăderii."[38]

Împotriva acestui fel de trecut şi împotriva acestei perspective, creştinismul a reprezentat o revoluţie intelectuală, o repetiţie radicală a standardelor, o nouă viziune şi orientare. Creştinismul este o *religie eshatologică* şi pentru acest motiv este *esenţial istorică.*

---

38 B. A. Van Groningen, „În căutarea trecutului, Esee despre aspectele gândirii greceşti," în *Philosophia Antiqua,* ed. De W. J. Verdenius şi J. H. Waszink (Leiden, 1953), vol. VI; Pierre Duhème, *Le sistème du monde, Historires des Doctrines Csomologieque de Platon à Copernic* (Paris, 1913), t. I; (Paris, 1914), t. II, Hans Meyer, „Zur Lehre von der Ewigen Wiederkunft aller Dinge," *Festgabe A. Ehrhard* (Bonn, 1922), ss. 359 ff.; jean Guitton, *Le temps et l'Eternité chez Plotin et Augustin* (Paris, 1933); John F. Callan, *Four views on time in ancient Philosophy* (Cambridge Miss., 1948); Victor Goldsmith, *Le sistème stoiciene et l'Idée de temps* (Paris, 1953); Henri Charles Puech, „Temps, Histoire et Mythe dans le Christianisme des premierews siècles," în *Procedeedings of the 7th Congress for the History of Religions, Amserdam, 4th-9th September 1950* (Amserdam, 1951) pp. 33 ff.; „La gnose et le temps," în *Rranos,* Bd. XX, *Mensch und zeit* (Zurich, 1952) pp. 57 ss. O încercare a lui Wilhelm Nestle de a dovedii că au existat anumite „istorii ale filosofiei" în Grecia antică au fost lipsite de înţeles; a se vedea al său „Griechische geschichsphilosophie," în Archiv fur die geschichte der Philosophie, *Bd. XLI* (1932), ss. 80-114. Nici remarcile lui Paul Schubert nu sunt convingătoare; a se vedea capitolul său, „Secolul al douăzecilea vestul şi estul apropiat antic," în *Idea istoriei în orientul apropiat antic,* ed. de Robert C. Dentan, American Oriental Series (New Haven, 1955) vol. 38, pp. 332 ff.

Controversa teologică recentă a obscurizat înţelesul acestor termnei şi prin urmare este cerut un anume fel de explicaţie pentru a prevenii confuzia şi proasta înţelegere.

Punctul de început al credinţei creştine este încunoştinţarea anumitor evenimente actuale, în care a acţionat Dumnezeu, suveran şi decisiv, pentru mântuirea omului, tocmai "în aceste zile din urmă." *În acest sens aceste fapte* – venirea lui Hristos în lume, Întruparea Sa, Crucea Sa, Învierea şi pogorârea Duhului Sfânt – *sunt evenimente eshatologice:* unice şi ultime, adică decisive, "critice" şi cruciale, având loc o călire odată pentru totdeauna, *ephhapax.* Într-un anume sens, ele sunt deasemenea şi *evenimente finale,* împlinirea şi desăvârşirea profeţiei şi promisiunii Mesianice. În acest sens, ele îşi asumă semnificaţia în perspectiva istoriei trecute pe care o "împlinesc" şi o "încheie." *Ele sunt eshatologice fiindcă sunt istorice,* adică fiindcă sunt situate în secvenţa unor evenimente antecedente şi prin urmare validate restrospectiv de întrega serie. *În acest sens, Hristos este "sfârşitul istoriei,"* mai precis a unei anumite "secţiuni" a istoriei şi nu a înseşi istoriei. Istoria prin sine este încă departe de a se termina sau de a fi abrogată de venirea lui Hristos, din moment ce ea de fapt merge înainte şi *un alt eveniment eshatologic* este anticipat şi aşteptat ca să termine istoria, *a Doua Venire.* Acest întreg model de interpretare este definitiv *linear,* circulând de la început la sfârşit, de la Creaţie la Împlinire, *dar linea este ruptă sau mai bine spus "îndoită"* la un punct de turnură particular "crucial." *Acest punct este centrul istoriei,* a "istoriei mântuirii," *die Heilsgeschichte.* Totuşi paradoxal, "începutul," "centrul" şi "sfârşitul" coincid nu în "evenimente" ci în persoana Răscumpărătorului. Hristos este atât *alfa* cât şi *omega,* "primul" şi "ultimul," la fel de bine ca şi centrul. *În alt sens, Hristos este tocami Începutul. Noul eon* a fost inaugurat în venirea Sa. "Vechiul" a fost împlinit, dar "noul" tocmai a început.

Timpul nu a fost "devaluat" în nici un sens de venirea lui Hristos. Din contră, timpul a fost validat de venirea sa,

prin El şi în El. Timpul a fost “consacrat” şi i s-a dăruit înţeles, un nou înţeles. În lumina venirii lui Hristos istoria apare acum ca şi un “pro-gres,” ordonat lăuntric în spre un “sfârşit” în spre care se precipită şi se îndreaptă sigur. “Ciclurile” deznădăjduite au explodat, după cum obişnuia să spună Augustin. S-a descoperit că nu există nici un fel de rotaţie în istorie ci din contră, un scop singular şi universal aflat în desfăşurare. În această perspectivă a unei istorii unice şi universale, toate evenimentele sunt situate într-o ordine ireversibilă. “Singularitatea” evenimentelor este credibilă şi încunoştinţată.

Acum, se poate afirma că viziunea biblică a istoriei nu a fost, de fapt, o “istorie a omului,” ci mai mult “istoria lui Dumnezeu,” povestea conducerii lui Dumnezeu în istorie. Întradevăr, accentul principal al Bibliei stă pe stăpânirea lui Dumnezeu, atât în lume pe larg şi în istorie particular. *Tocmai fiindcă istoria a fost înţeleasă ca şi “istoria lui Dumnezeu,” a fost făcută posibilă “istoria omului.”* Istoria omului a fost înţeleasc̆ă ca şi o *poveste plină de înţeles* şi nu ca şi o reiterare a unui model cosmic, nici ca şi un flux haotic de evenimente. Istoria oamenilor a fost înţeleasă în perspectiva mântuirii lor, adică a împlinirii destinului şi justificării existenţei lor. Acţiunile omului au fost prin urmare justificate şi stimulate, din moment ce lui i s-a dat o datorie şi un scop. Dumnezeu a acţionat şi acţiunea Sa ultimă în Iisus Hristos a fost o împlinire a acţiunilor Sale continue din trecut, “în multe feluri şi în multe rânduri.” Totuşi acţiunile Sale variate *nu au fost pur şi simplu cazuri particulare* sau exemple ale unei legi generale, *dar* au fost *evenimente singulare.* Nu putem niciodată trece peste numele personale din Biblie. Biblia nu poate fi în nici un fel “algebrizată.” Numele nu pot fi înclocuite de simboluri. Acest lucru a culminat în persoana lui Iisus Hristos, care a venit “la plinirea vremii,” pentru a “împlinii” vechiul şi a “inaugura” Noul. În conformitate, există două teme primare în înţelegerea creştină a istoriei.

Mai întâi, există *o temă retrospectivă:* povestea pregătirii Mesianice. În al doilea rând, mai există o *temă*

prospectivă care deschide panorama “sfârşitului istoriei.” *Modalitatea creştină de abordare a istoriei*, atât de radical diferită de cea a lumii antice, *nu este în nici un fel o reorientare subiectivă a omului în timp.* Se implică o reevaluare existenţială a timpului. Nu numai că s–a schimbat atitudinea umană atunci când un teremen de referinţă nou şi unic a fost inserat în fluxul evenimentelor, ci caracterul timpului istoric a fost schimbat. Ceea ce a fost de o importanţă decisivă a fost că revelaţia lui Dumnezeu în Iisus Hristos a avut un caracter *ultim,* desluşind *o nouă dimensiune a existenţei umane.* Contibuţia decisivă a credinţei creştine nu a constat în detecţia unei “istoricizări” radicale a existenţei omului, adică relativitatea sa finită, ci tocmai *descoperirea perspectivei istoriei,* în care existenţa isotrică a omului dobândeşte relevanţă şi înţeles. Prin urmare, accentul existenţialist modern pe “istoricitatea omului” este de fapt *o revenire la elenism.* “istoricitatea omului” înseamnă, în anumite interpretări existenţialiste, nimic mai mult decât temporalitatea esenţială a omului, implicarea sa existenţială în contextul comprehensiv al întâmplărilor trecătoare, care îl aduc în cele din urmă la extincţie, la moarte. Această diagnoză ne reaminteşte mai mult despre introspecţia tragică a anticilor decât de vestea jubilantă a Evangheliei. *Kerigma* originală creştină nu numai că aintenţionat să expună mizeria şi “nimicnicia” omului păcătos şi să anunţe judecata dumnezeiască, dar mai presus de orice a proclamat valoarea şi demnitatea omului – creatura lui Dumnezeu şi fiu adoptiv – şi a oferit omului empiric, “duşmanul” lui Dumnezeu, destituit duhovniceşte şi mizerabil şi totuşi îndrăgit de Dumnezeu, calea mântuirii. Nu a fost doar o condamnare a vechiului, ci şi o inaugurare a noului, a “anului bine primit înaintea Domnului.”

Acum tocmai în acest moment se ridică o neînţelegere radicală între interpretatorii creştini. Mai este ceva care trebuie să se întâmple “în istorie” care ar mai putea avea vreo relevanţă existenţială pentru om,

după venirea lui Hristos? S-au s-a împlinit tot ceea ce se putea împlinii deja *în istorie*? Istoria ca şi un proces natural încă continuă – *o istorie umană.* Nu este oare adevărat că *istoria* umnaă încă continuă? Mai are istoria vreo valoare constructivă acum după Hristos? Sau cel puţin "înţeles" în cele din urmă? Se presupune uneori că din moment ce Înţelesul ultim a fost deja manifestat şi *Eshatonul* a intrat deja în istorie, istoria a fost "închisă" şi "împlinită" ca şi un proces plin de sens, eshatologia a fost deja "realizată." Aceasta implică un proces specific a "punctului de început" a istoriei care a fost venirea lui Hristos. Se presupune uneori că a exitat o *istorie sacră* în trecut, până la venirea lui Iius Hristos, în care acesta a fost "împlinit" dar că în istorie după el mai exietă doar un flux gol de evenimente, în care se expune şi se mnaifestă constant vanitatea şi nimicnicia omului, dar nimic cu adevărat plin de semnificaţie, din moment ce *nu mai este nimic de împlinit în istorie.* Această presupunere a fost frazată variată şi elaborată în gândirea teologică contemporană. Aceasta er putea lua forma unei "eshatologii" realizate şi apoi înţelesul este mutat din domeniul istoriei în domeniul experinţei sacramentale, în care *eshatonul* este prezent şi reactivat.[39] Ar putea lua forma unei "eshatologii consecvente" şi atunci istoria ar părea să fie doar un mare *interim* între marile evenimente dintre viitor şi trecut, între "prima" şi "ultima" venire a Domnului, goală de orice valoare constructivă, doar o perioadă de nădejde şi aşteptare. Altcumva, istoria ar putea fi "interiorizată" şi domeniul înţelesului ar fi ascuns experienţei credincioşilor individuali, luând "decizii."[40] În toate aceste cazuri, istoriei ca şi un curs actual de evenimente în timp şi spaţiu îi este negat orice caracter "sacru," orice semnificaţie pozitivă. Cursul ei este înţşeles

39 A se vedea *e. g.,* C. H. Dodd, *Istorie şi Evanghelie* (Londra, 1938); cf. „Eshatologie şi istorie," un apendice la *Predica Apostolică şi dezvoltările ulterioare* (New York, 1936 [ediţie nouă în 1944]).

40 Rudolf Bultmann, *Istorie şi eshatologie,* Conferinţele Gifford, 1955 (Edinburg, 1955).

ca şi o desfăşurare continuă a vanităţii şi impotenţei umane.

S-a sugerat mai recent că o sitorie creştină este pur şi simplu o prostie. S-a afirmat că "mesajul Noului Testament nu a fost un apel la acţiunea istotrică, ci la pocăinţă," şi că acest mesaj "a despuiat istoria deznădăjduită a lumii."[41] Acest eshatologism radical, care pur so simplu "despuie" toată istoria umană, este deschis unei îndoieli teologice serioase. Întradevăr este o presupunere teologică şi nu una istorică. Este înrădăcinată într-o viziune singulară în care Dumnezeu singur este văzut active şi omul este doar un obiect al aciunii dumnezeieşti, în pedeapsă sau milă şi niciodată un agent în sine. Dar este acestă concepţie "inumană" a omului şi nu "mesajul Noului Testament" cea care face toată istoria omenească o prostie. Din contră, mesajul Noului Testament îi conferă istoriei un sens. În Hristos şi prin el, Timpul a fost însuşi pentru prima dată validat radical şi existenţial. Istoria a devenit *sacră* în dimensiunea ei plină din moment ce "Cuvântul s-a făcut trup" şi Duhul Sfânt s-a pogorât în lume pentru curăţia şi sfinţirea ei. Hristos locuieşte totdeauna în Trpului său, care este Biserica şi în ea *Heilsgeschichte* este conturat efectiv. *Heilsgeschichte* încă continuă. Este adevărat că în practică este extremd e greu să discernem să discernem motivul acestei mergeri înainte a "istoriei mântuirii" în perplexitatea evenimentelor istorice şi istoricii inclusive istoricii creştini trebuie să fie precauţi şi modeşti în încercarea lor de a descifra înţelsul ascuns al evenimentelor particulare. Totuşi, istoricul trebuie să fie conştient de noua "situaţie" care a fost creată în istorie de venirea lui Hristos: acum nu mai există nimic "neutru" în sfera umană înseşi, de la cruce şi înviere, de la Cincezime. În conformitate, întregul istoriei, chiar şi "istoria deznădăjduită a lumii," apare

41 Karl Loewith, *Înţeles în istorie: implicaţiile teologice ale filosofiei istoriei* (Chicago, 1949), pp. 169-197; cf. Articolului său: „Skepsis und Glaube in der Geschichte," în *Christentum und Geschichte, Vortraege der Trasung in Bocum vom 5 bis 8 October 1954* (Duesseldorf, 1955).

acum *în perspectiva unui conflict eshatologic ultim.* Tocmai în această perspectivă Augustin şi-a luat iniţiativa unei treceri în revistă a poveştii sale a celor "două oraşe." Ar fi dificil să legăm pe *heilsgeschichte* cu o poveste generală a lumii. Pe de altă parte, Biserica este *în lume*. Istoria sa acrtuală este distorsionată de acumulări omeneşti. Totuşi, "mântuirea" are şi o dimensiune istorică. Biserica este aluatul istoriei. După cum apt a observat recent Chiril C. Richardson, istoria bisericii poartă un character *profetic*, cu nimic mai puţin decât sfânta istorie a Bibliei. "Este o parte din revelaţie – povestea Duhului Sfânt."[42]

Unii ar putea sugera că în "hipereshatologismul" modern, cu toată devaluarea sa implicită şi radicală, ne confruntăm cu un anti-istoricism elenic, cu eşecul ei de a afirma orice fel de valoare cosntructivă în acţiunea temporală. Bineînţeles că, eshatologiştii unor descrieri variate protestează împotriva preferinţelor lor faţă de biblie şi detestă şi abjură tot elenismul. Ei ar repudia plini de indignare orice acuză de filosofism. Orişicum, dependeţa apropiată a lui Rudolf Bultman faţă de Martin Heidegger este evidentă. De fapt, ei apără aceiaşi poziţie ca şi filosofia greacă, atât cât priveşte înţelegrea filosofiei. Bineînţeles există o diferenţă profundă între un subiect ascultător al lui *fatum,* fie că este conceput ca şi un *heimarmene* orb sau ca şi un "Logos aprins" şi proclamarea unei judecăţi iminente şi pline de impedimente a Dumnezeului celui etern. Totuşi, în ambele cazuri *acşiunea umană* este radical depreciată, pentru diferite motive şi este negată orice fel de datorie constructivă. Acest lucru face înţelegera istoriei o sârguinţă imposibilă şi chiar prostească, cu excepţia unei expuneri generale a mâdriei şi vanităţii omului. Sub masca unei profeţii, a impotenţei sale depline şi chiar ambiţia şi orgoliul său. Sub marca unei profeţii, istoria de acest fel este în pericolul de a degenera într-un exerciţiu omiletic. Este adevărat că într-un anume sens, eshatologismul

42 Chiril c. Richardson, „Trecutul şi prezentul istoriei bisericii," în *Periodicul anual al seminarului Unirii* (Noiembrie, 1949), p. 9.

radical modern poate fi privit ca şi o consecinţă logică a concepţiei reduse a Bisericii, care a fost atât de caracteristică atâtor curente ale Reformei. Biserica era încă recunoscută ca şi o arie a unei acţiuni şi operaţii "invizibile" a lui Dumnezeu, dar I s-a negat tocmai semnificaţia istorică. Recuperarea doctrinei integrale a Bisericii, care taie de-a lungul graniţelor denominaţionale existente, ar putea duce la recuperarea unei introspecţii istorice mai adânci şi ar putea restabilii istoria în adevărata ei dimnensiune existenţială.[43]

Destul de ciudat, pentru cei care reduc Biserica la rolul *unui indiciu eshatologic* şi refuzul de a o privii ca pe o *eshatologie proleptică,* istoria devine esenţial o "istorie politică," la fel ca în timpurile clasice. Este din nou concepută ca şi o poveste a statelor şi naţiunilor şi este prin urmare denunţată şi condamnată. Paradoxal, ea încetează să fie, în interpretarea sa, istoria omului. Se presupune că omul nu are nimic de făcut, adică să creeze sau să dobândească. El îşi aşteaptă pur şi simplu judecata sau în nici un caz stă sun ea. De fapt, omul devine – sau greşeşte să fie – el însuşi în lupta şi sârguinţa sa istorică. Eshatologismul, din contră îl condamnă pe om la un misticism visător, chair a acea capcană şi pericol din care eshatologişti pretind şi încearcă să evadeze. El este condamnat de a detecta şi contempla, fără nici un drept răsumpărare, abisul nimicniciei sale, el este expus la coşmarurile şi visurile vanităţii sale şi la boala sa duhovnicească. Indiferent ce "istoricitate ar pretinde omul" ca şi descoperire a unesi astfel de creştinism împovărat, istoricitatea actuală a omului este prin urmare şi implicit sau chiar explicit negată şi interzisă. Apoi istoria, într-o astfel de interpretare, devine de fapt "lispistă de nădejde," fără o datorie, fără temă, fără înţeles. Acum, adevărata istorie a omului nu este o sitorie politică, cu pretenţile sale utipice şi iluzii, ci *o istorie a duhului*,

43 Pentru o elaborare mai algă a acestei topici a se vedea Conferinţa mea Dudleian, *Dilema creştină,* ţinută la Universitatea din Harvard pe 30 aprilie, 1958 (lucrare încă nepublicată).

povestea creşterii omului până la statura deplină a de săvârşirii, sub stăpânirea Dumnezeului-om istoric, chiar şi Domnul nostru Iisus Hristos. Este o poveste tragică. Totuşi, sămânţa se maturizează, nu numai pentru judecată, ci şi pentru eternitate.

Istoricul creştin nu începe nimic "cu principii creştine" după cum s-a sugerat uneori. Creştinismul nu este un set de principii. Istoricul creştin îşi dobândeşte datoria sa personală de a interpretat viaţa creştină în lumina viziunii creştine a vieţii, grav atacată de păcat, totuşi răscumpărată de de harul dumnezeiesc şi chemată la la moştenirea unei împărăţii veşnice. Istoricul creştin va justifica mai întâi de orice "demnitatea omului," chiar a omului căzut. Atunci el v-a protesta împotriva oircărei scinziuni radicale a omului în fracţiuni "empirice" şi "inteligibile" (fie într-o manieră kantiană sau în oricare alta) din care primul este condamnat şi numai ultimul îi este promisă mântuirea. Este tocamai "omul epiric" cel care are nevoie de mântuire şi mântuirea nu constă numai dintr-un fel de desfacere a "caraterului inteligibil" dincolo de dezastrul empiric şi de robie. Următorul, istorciul creştin v-a încerca să descopere cursul actual al evenimentelor în lumina cunoaşterii sale creştine a omului, dar va fi încet şi precaut în detectarea structurii "providenţiale" a istoriei actuale, în detaliu. Chiar şi în istoria Bisericii "mâna providenţei" este accentuat ascunsă, deşi ar fi o blasfemie să negăm că mâna sa există sau că Dumnezeu este cu adevărat Domnul Istoriei. De fapt, scopul înţelegerii istorice nu este atât de a detecta acţiunea dumnezeiască în istorie, adică, activităţile umane, în sălbăticia variată şi confuzia în care ele apar unui observator uman. Mai presus de orice, *istoricul creştin v-a privii istoria dintr-o dată ca şi pe o taină şi ca şi tragedie – o taină a mântuirii şi o tragedie a păcatului.* El v-a insista pe comprehensivitatea concepţiei noastre despre om, ca şi prerechizită a înţelegirii noastre a existenţei sale, a exploatărilor sale, a destinului său care este călit în istoria

sa.[44]

CAPITOLUL III

Antinomiile istoriei creştine: Imperiu şi deşert·[45]

Creştinismul a intrat în istorie ca şi o nouă ordine socială sau mai bine spus o nouă dimesiune socială. Încă de la început creştinismul nu a fost primar o "doctrină," ci o "comunitate." Nu era doar un "Mesaj" care să fie proclamat şi eliberat ci "vestea cea bună" care "trebuia declarată." Era o nouă comunitate, distinctă şi privată, în proces de creştere şi formare. Noii membrii erau chemaţi şi recrutaţi. Întradevăr frăţietatea sau "camaraderia" (*koinonia*) a fost categoria primară a existenţei creştine. Primii creştinii s-au simţit a fi strans împletiţi şi legaţi împreună într-o unitate care transcedea radical toate limitele umane – de rasă, cultură, rang social şi întradevăr toată dimenisunea "acestei lumi." Ei erau fraţi unul cu altul, membrii "ai unui trup," chiar "Trupul lui Hristos." Fraza măreaţă a Sfântului Pavel sumarizează admirabil experienţa comună a credincioşilor. În ciuda noutăţii radicale a experienţei creştine, categoriile primare ale interpretării au fost luate din Vechiul Testament din care s-

44 Problema „istoriei creştine" (în înţelesul dublu al cuvântului: „istoria actuală" şi „istoriografia") a fost extensiv discutată în anii recenţi şi literatura este enormă. Există câteva treceri în revistă competente: G. Thils, „Bibliographie sur la theologie de l'histoire," în *Ephemerides Theologicae Lovainiesses,* 26 (1950), pp. 87-95; F. Olgiati, „Rapporti fra storia, metafisica e religione," *Rivista di filosofia neoschotastica* (1950), pp. 49-84; P. Henry, „Istoria creştină a filosofiei," în *Studii teologice,* XIII (1952), 419-433; a se vedea deasemenea R. L. Shinn, *Creştinismul şi problema istoriei* (New York, 1953); M. C. Smit, *De Veroudingvan Christendom en Histoire in der huidige Roms- katholicke geschicolbeshouwing* (Kampen, 1950) [cu un rezumat francez].

45· „Imperiu şi deşert" a apărut în *The Greek Orthodox Theological Review,* Vol. III, No. 2 (1957), pp. 133-159. Tipărit cu permisiunea autorului.

a născut Noul Testament pentru a fi realizată împlinirea şi desăvârşirea. Creştinii au fost cu adevărat "un popor sfânt, o preoţie împărătească, o naţiune sfântă, un neam ales" (I Petru 2: 9). Ei au fost Noul Israel, "turma mică" acea "rămăşiţă credincioasă" care a fost bineplăcută lui Dumnezeu pentru a-i da Împărăţia (Luca 12: 32). Turma împrăştiată trebuia adusă împreună "într-o stavilă" şi adunată. Biserica era tocmai această "adunare," *ekklesia tou Theou* – o adunare permanentă a noilor "oamnei aleşi" ai lui Dumnezeu, care nu se v-a amâna niciodată. În "această lume" creştinii puteau fi pelerini şi străini. Adevărata lor "cetăţenie," *politeuma*, era "în rai." (Fil. 3:20). Însăşi Biserica peregrinează prin această lume (*parikousa*). "Frăţietatea creştină era mai mult un fel de jurisdicţie extra-teritorială pe pământ a lumii de sus" (Frank Gavin). Biserica era un "avanpost al raiului" pe pământ sau o "colonie a raiului." Este adevărat că această atitudine de detaşare radicală a avut original o conotaţie apocaliptică şi a fost inspirată de aşteptarea unei *parusi* iminente. Totuşi, chiar şi ca o societate istorică îndurătoare, Biserica a fost legată să fie detaşată de lume. Un etos de "segregaţie duhovnicească" a fost inerent în chiar fabrica credinţei creştine la fel cum era inerentă în credinţa Israelului celui Vechi. Biserica înseşi era "un oraş," un *polis,* o nouă şi particulară *"politie."* În profesiunea ei baptismală creştinii trebuiau "să renunţe" la această lume, cu toată vanitatea ei, cu mândria şi pompa ei caracteristică – dar dimpreună cu toate legăturile ei naturale, chiar şi legăturile de familie şi să ia un jurământ solemn de supunere lui Hristos Regele, singurul adevărat rege pe pământ şi în cer, căruia i-a fost dată toată "autoritatea." Prin această profesiune baptismală creştinii erau separaţi radical "de această lume." În această lume ei nu aveau nici un "oraş permanent." Ei erau "cetăţeni" ai "oraşului ce v-a să vie," al căruia însuşi Dumnezeu era constructorul şi făcătorul (Evrei. 13: 14; cf. 11:10).

Primii creştini au fost adesea suspectaţi şi acuzaţi de indiferenţă civică şi chiar de o "mizantropie" morbidă,

odium generis humani, – care ar trebui de fapt contrastată cu "filantropia" pretinsă de Imperiul Roman. Scuza nu a fost fără nici o substanţă. În faimosa sa replică către Celsus, Origen era pregătit să admită acuza. Totuşi, ce ar mai fi putut face creştinii, întreba el. În fiecare oraş, explica el, "noi avem un sistem diferit de supunere," *allo systema tes patridos* (*Contra Celsum*, VIII. 75). Dimpreună cu comunitatea civilă exista în fiecare oraş o altă comunitate, Biserica locală. Ea era pentru creştini adevărata lor casă sau "pământul lor de baştină" şi de fapt "oraşul lor natal." Autorul anonim al admirabilei *"Scrisori către Diognet"* cel mai probabil scrisă în primii ani ai celui de al doilea secol, a elaborat acest punct de vedere cu o precizie elegantă. Creştinii locuiesc în oraşele lor, nici nu diferă de restul oamenlilor în obiceiuri şi vorbire. "Totuşi, în timp ce ei locuiesc în oraşele grecilor şi ale barbarilor, după cum mulţi dintre ei sunt obligaţi să o facă, structura regimului lor politic este paradoxală şi specifică… Orice ţară străină este un pământ de baştină…şi orice pământ de baştină este o ţară străină… Conversaţia este pe pământ dar cetăţenia lor este în rai." Nu există nici o patimă în această atitudine, nici o ostilitate şi nici un fel de retragere actuală din viaţa zilnică. Dar exista o puternică notă de înstrăinare duhovnicească: *"şi orice pământ de baştină este o ţară străină."* Aceste lucru se cupla cu un profund sens de responsabilitate. Creştinii erau limitaţi în lume, "ţinuţi" aici ca într-o închisoare; dar ei "ţineau lumea împreună," la fel cum sufletul ţine trupul împreună. Mai mult decât atât, aceasta a fost datoria atribuită creştinilor de Dumnezeu, "care nu se cuvine a fi respinsă" (*Ad Diogenetum,* 5, 6). Creştinii puteau sta în oraşele lor native şi să-şi îndeplinească cu credincioşie datoriile lor zilnice. Ei erau incapabili să ofere supunere oricărei stăpâniri politice din această lume, fiindcă adevărata lor supunere se afla altundeva. Ei erau dedicaţi social şi anagajaţi în Biserică şi nu în această lume. "Pentru noi nimic nu este mai străin decât afacerile publice," declara Tertulian: *nec ulla res aleina quam publica* (*Apologeticum,* 38.3). "M-am

restras din societate," a spus el cu o lată ocazie: *secessi de populo* (*De Pallio,* 5). În acest sens creştinii erau "afară din societate," proscrişi şi respinşi voluntari, -- afară din ordinea socială a acestei lumi. Ar fi în întregime greşit să interpretăm tensiunea între creştini şi impreriul roman ca şi un conflict între Biserica şi Stat. Întradevăr, Biserica creştină nu era cu nimic mai mult decât "o biserică," la fel cum Israelul antic era concomitent o "biserică" şi o "naţiune." Creştinii erau deasemenea o naţiune, un "popor ales," poporul lui Dumnezeu, *tertium genus,* nemai fiind distincţie între greci sau evrei. Biserica nu era doar o "comunitate adunată" sau o asociaţie voluntară formată numai pentru scopuri religioase. Ea era, după cum s-a pretins a fi, o "societate" distinctă şi autonomă, o nouă formă de supunere statală. Pe de altă parte, Impreriul Roman era şi s-a pretins a fi mai mult decât un simplu "stat." De la reconstrucţia augustană, în orice caz, Roma pretindea a fi doar *oraşul,* un oraş permanent şi "etern," *urbs eterna* şi de asemenea un oraş ultim. Într-un anume sens, Roma pretindea o "dimesiune eshatologică." Se posta pe sine ca şi o soluţie ultimă a problemei umane. Era un Commonwealth universal, "o singură Cosmopolis a pământului locuit," *Oikoumene.* Roma oferea "pace," *Pax Romana* şi "justiţie" tuturor oamenilor şi tuturor naţiunilor care se aflau sub conducerea şi tutelajul ei. Roma pretindea a fi încorporearea ultimă a "umanităţii," a tuturor valorilor şi împlinirilor umane. "Imperiul era, de fapt, o instituţie politico-eccelsiastică. Roma era o "biserică" la fel de mult ca şi un "stat"; dacă nu ar fi fost ambele ar fi fost străină de "ideile lumii antice" (Sir Ernest Barker). În istoria antică – în polisul antic, în monarhiile elenice, în republica romană – convingerile "religioase" erau privite ca şi o parte din din crezul politic. "Religia era o parte integrală din structura "politică." Nici o diviziune de competenţă şi "autoritate" nu mai putea fi admisă şi în conformitate nici un fel de diviziune a loialităţii sau preferinţelor. Statul era omnipotent şi în conformitate supunerea trebuia să fie competentă şi necondiţională.

Loialitatea faţă de stat era un fel de devoţie religioasă, indiferent în ce formă particulară ar fi fost prescrisă sau impusă. În Imperiul Roman exista Cultul Cezarilor. Întrega structură a imperiului era indivizibil "politică" şi "religioasă." Principalul scop al orânduirii imperiale era de obicei definit ca şi "filantropie" şi adesea chiar ca şi "mântuire." În conformitate, Împăraţii erau descrişi ca şi "Mântuitori."

În retropspectivă, aceste pretenţii par să fie deziluzii utopice şi vise îndrăzneţe, goale şi futile care întradevăr aşa erau. Totuşi, aceste vise erau visate de cei mai buni oameni ai acelor vremuri – ar fi destul să-l menţionăm pe Virgilu. Visul utopic al "Romei eterne" a supravieţuit colapsului Imperiului actual şi a dominat gândirea politică a Europei vreme de secole. Paradoxal, acest vis a fost adesea nutrit chiar şi de aceia care prin logica credinţei lor ar fi fost mai bine protejaţi împotriva acestui fior şi şarm înşelător. De fapt, viziunea unei "Rome eterne" ce dăinuie de-a pururea a dominat gândirea creştină pe tot parcursul evului mediu, atât în est cât şi în vest.

Nu a existat nimic anarhic în atitudinea primilor creştini faţă de Imperiul Roman. Originea "dumnezeiască" a Statului şi a autorităţii sale a fost formal înştinţată deja de Sfântul Pavel şi chiar el nu a avut nici un fel de dificultate atunci când a făcut recurs la magistraţii romani şi la legea romană. Valoarea şi funcţia pozitivă a Statului a fost admisă comun în cercurile creştine. Chiar şi acuza violentă din Apocalispsă nu a fost o excepţie. Ceea ce a fost denunţat acolo a fost nelegiuirea şi nedreptatea Romei actuale, nu şi principiul ordinii politice. Creştinii puteau, în sinceritate deplină şi în bună credinţă, să protesteze inocenţa lor politică în tribunalele romane şi să pledeze loialitatea lor faţă de Imperiu. De fapt, primii creştini se rugau cu devoţie pentru Stat, pentru pace şi ordine şi chiar pentru Cezari. Se poate găsi o mare stimă pentru Imperiul Roman chiar şi în scriitori creştini ai timpului, care au fost notorii pentru rezistenţa lor, ca Origen şi Tertulian. "Justificarea" teologică a imperiului a apărut original de

fapt în perioada persecuţilor. Totuşi, loialitatea creştină a fost, din necesitate, o loialitate restrânsă. Bineînţeles, creştinismul nu a fost în nici un caz o intrigă de răzvrătire şi creştinii nu au încercat în nici un fel să răstoarne ordinea existentă, deşi credeau că în cele din urmă trebuiau să se resemneze. Din punctul de vedere roman, orişicum, creştinii nu puteau să apară răzvrătiţi, nu pentru că ei erau în nici un fel amestecaţi în politică, ci tocmai pentru că nu erau. "Indiferenţa" lor politică îi irita pe romani. Ei se ţineau departe de interesele Commonwealth-ului, la un timp critic atunci când acesta se lupta pentru existenţă. Ei nu numai că pretindeau "libertate religioasă" pentru sine. Ei pretindeau autoritate supremă pentru Biserică. Deşi Împărăţia lui Dumnezeu era emfatic "afară din această lume," ea părea a fi o ameninţare faţă de Împărăţia Omnipotentă a Omului. Biserica era, într-un anume sens, un fel de "mişcare de rezistenţă" în Imperiu. Toţi creştinii erau "obiectatori scrupuloşi." Ei erau forţaţi să reziste oricărei încercări a "integrării" lor în fabrica Imperiului. După cum bine spus Christhoper Davidson, "creştinismul nu a fost singura putere ce a rămas în lume care nu putea fi absobită într-un mecanism gigantic al unui nou stat servil." Creştinii nu erau o facţiune politică. Totuşi, loialitatea lor avea o conotaţie "politică" imediată. S-a obervat că monoteismul însuşi a fost o "problemă politică" în lumea antică (Eric Peterson). Creştinii erau înclinaţi să pretindă "autonomie" pentru sine şi pentru Biserică. Iată ceea ce nu putea concepe Imperiul şi nici nu putea înţelege. Astfel, ciognirea era inevitabilă, deşi ea mai putea fi amânată.

Biserica a reprezentat o provocare pentru Imperiu, iar Imperiul a reprezenat o piatră de poticnire pentru creştinism.

II

Epoca lui Constantin este privită unanim ca şi un punct de turnură în istoria creştină. După o aprigă luptă de

tergiversare cu Biserica, Imperiul Roman a capitulat în cele din urmă. Însuşi cezarul a fost convertit şi a cerut în smerenie să fie primit în Biserică. Libertatea religioasă a fost promovată formal şi s-a extins emfatic şi la creştini. Proprietatăţile confiscate au fost retrocedate comunităţilor creştine. Acei creştini care au suferit lipsuri şi deportări în anii persecuţilor au fost chemaţi înapoi şi primiţi cu onoruri. De fapt, Constantin oferea Bisercii nu numai pace şi libertate, ci deasemenea protecţie şi o cooperare strânsă. Întradevăr, el a îndemnat Biserica şi liderii săi să i se alăture în munca de "renovare" Imperiului. Această nouă turnură a poliţei şi tacticilor imperiale a fost primită de creştini cu apreciere, dar nu fără nici un fel de jenă şi surpriză. În nici un caz răspunsul creştin la această nouă situaţie nu a fost unanim. Existau mulţi între liderii creştini care au fost destul de pregătiţi să primească fără nici o rezervă convertirea împăratului şi convertirea prostectivă a imperiului. Dar nu puţini au fost aceia care au fost temători faţă de mişcarea imperială. Pentru a fii siguri, a existat o bucurie atunci când au încetat ostilităţile şi pentru libertatea adorării publice care a fost acuma sigurată legal. Problema majoră nu a fost rezolvată şi era o problemă de complexitate extremă. Întradevăr era o problemă foarte paradoxală.

Deja Tertulian a început să întrebe câteva întrebări ciudate, deşi în timpul său nu erau nimic mai mult decât întrebări retorice. Puteau cezarii să-l primească pe Hristos şi să creadă în El? Acum, evident Cezarii aparţieanu "lumii." Ei erau o parte integrală din fabrica "seculară", *necessarii saeculo.* Putea un creştin să fie un Cezar, adică, să aparţină simultan celor două ordini aflate în conflict, Biserica şi lumea? (*Apologeticum* 21.24). În timpul lui Constatin aceasta era încă o ghicitoare şi o enigmă, în ciuda eforturilor elocvente ale lui Eusebiu al Cezareei de a elabora idea "imperiului creştin." Pentru mulţi creştini exista o contradicţie lăuntrică în înseşi acest concept. Cezarii erau necesar dedicaţi cauzei "acestei lumi." Biserica nu era din această lume. Oficiul cezarului era

intrisec “secular.” Mai exista vreun loc pentru împăraţi ca şi împăraţi în strctura comunităţii creştine? S-a sugerat recent că probabil Constantin a fost inconfortabil şi nesigur tocmai în acest punct. Se pare că unul dintre motivele pentru care şi-a amânat propriul botez, până în zilele sale din urmă a fost tocmai sentimentul său pal că era o inconveninţă în sine să fi “creştin” şi “cezar” în acelaşi timp. Convertirea personală a lui Constantin nu a cauzat nici un fel de problemă. Dar ca şi împărat el era dedicat. El trebuia să poarte povara poziţiei sale adulate în Imperiu. El era încă un “cezar dumnezeiesc.” Ca şi Împărat, el era puternic implicat în tradiţiile imperiului, oricât de mult s-ar fi obligat pe sine să se desfacă pe sine de ele. Transferul rezistenţei imperiale într-un *nou* oraş, dincolo de amintirile vechii Rome păgâne a fost un simbol spectacular al nobilului său efort. Totuşi, însuşi imperiul era la fel de mult ca şi mai înainte, dimpreună cu etosul său autocratic, cu toate practicile păgâne, inclusiv adorarea şi *apoteoza* cezarilor. Avem motive de încredere să credem în sinceritatea personală a lui Constantin. Fără îndoială, el era adânc convins că creştinismul era singura putere care putea reaprinde trupul bolnav al Imperiului şi să-i furnizeze un nou principiu de coeziune în nişte vremuri de dezintegrare. Evident el era incapabil să-şi abdice autoritatea sa suverană sau să renunţe la lume. Întradevăr, Constantin a fost puternic convins că, prin pronia dumnezeiască, el a fost încredinţat că pronia dumnezeiască l-a împuternicit cu o misuine înaltă şi sfântă, că el a fost ales să restabilească imperiul şi să-l restabilească pe o temelie creştină. Această convingere, mai mult decât orice altă teorie particulară politică a fost un factor decisiv în istorie, a fost factorul decisiv în poliţele sale şi de fapt în modul său de conducere.

Situaţia a fost intens ambiguă. Trebuia oare Biserica să accepte oferta imperială şi să-şi asume o nouă datorie? A fost o oportunitate de bun venit sau mai mult un compromis periculos? De fapt experienţa cooperării apropiate cu imperiul nu a fost în întregime fericită şi

norocoasă, chiar şi în zilele lui Constatin cel Mare. Imperiul nu a apărut a fi un aliat uşor sau confortabil şi nici un partener al Bisericii. Sub succesorii lui Constantin toate inconvenienţele "cooperării" au devenit destul de evidente, chiar şi dacă ignorăm încercarea avortivă a lui Iulian de a resinstala păgânismul. Liderii Bisericii au fost obligaţi, încă odată, să provoace încercările persistente ale Cezarilor de aşi exercita suprema autoritate în probleme religioase. Ridicarea monahismului în secolul al patrulea nu a fost un accident. A fost mai mult o încercare de a scăpa problema imperială şi de a construi o societate creştină "autonomă" afară din graniţele imperiului, "afară din campanie." Pe de celaltă parte, Biserica nu putea scăpa de responsabilitatea ei pentru lume sau de a se preda datoriei sale misionare. Întradevăr, Biserica a fost interesată nu numai cu indivizi, ci şi cu societatea, chiar cu toată umanitatea. Chiar şi împărăţiile acestei lumi trebuiau aduse în cele din urmă la ascultare faţă de Hristos. Imperiul nu era pregătit să lase Biserica singură sau să se se ocupe de ajutorul şi slujirea ei. Biserica era deja o instituţie puternică, puternică prin credinţa şi disciplina ei şi răspândită pretutindeni, chiar şi în cele mai uitate colţuri ale pământului locuit. Astfel, Biserica a fost forţată în cele din urmă să intre în alianţă cu Imperiul, din cauza presiunii duble a vocaţiei ei misionare şi a logicii tradiţionale a Imperiului.

Pe la sfârşitul secolului al patrulea creştinismul a fost în cele din urmă stabilit ca şi religia oficială a Imperiului Roman. Sub Teodosie cel Mare, Imperiul Roman s-a dedicat formal cauzei creştine. Păgânismul a fost legal interzis şi persecutat. "Erezia" a fost condamnată îndeobşte. Statul s-a angajat în menţinerea Credinţei Ortodoxe. Presupuziţile formale ale noilor aranjamente erau *Unitatea Commonwealth-ului creştin.* Exista doar o *singură societate creştină* comprehensivă, care era în acelaşi timp o Biserică şi un Stat. În această societate unică exitau diferite ordine sau "puteri," remarcate clar dar corelate aproapiat, – "duhovniceşti" şi "temporale,"

„ecclesiastice” şi “politice.” “Societatea” înseşi era intrinsec Una. Această idee nu era în nici un caz una nouă. Israeulul antic a fost în acelaşi timp o Împărăţie şi o Biserică. Imperiul Roman a fost din totdeuna o “instituţie polictico-ecclesiastică”” şi şi-a menţinut acest caracter dublu după ce a fost “încreştinat.” În Commonwealth-ul creştin “îmbisericirea” şi “cetăţenia” nu era numai “co-extensive,” ci simplu identice. Numai creştinii puteau fi cetăţeni. Toţi cetăţenii erau obligaţi să fie ortodocşi în crezuri şi comportament. Acest Commonwealth creştin a fost conceput ca şi o *structură “teocratică” singură.* Mai mult, Imperiul Roman s-a privit se sine întotdeuna ca şi o “împărăţie universală,” ca şi singura Împărţie legitimă, singurul “imperiu.” Din moment ce exista numai o Biserică, Biserica Universală, tot aşa putea să existe numai o împărăţie, un Imperiu ecumenic. Biserica şi Împărăţia erau în cele din urmă o Singură Societate, indivizibilă şi nedivizată, o Singură *Civitas—Republica Christiana.* “Un singur Commonwealth pentru toată umanitatea, conceput parţial ca şi un Imperiu – Imaginea supravieţuitoare a Romei antice, dar principal şi general ca şi o Biserică este societatea esenţială a acelui lungi perioade din istoria umană pe care o numim evul mediu. A fost un fapt şi nu o simplă idee; şi totuşi era deasemenea şi o idee şi nu numai un fapt” (Sir Ernest Barker).

A fost o împlinire monumentală şi magnifică, o viziune măreaţă, o pretenţie ambiţioasă. Dar era şi o împlinire ambiguă şi de rău augur. De fapt, « duhovnicescul» şi „temporalul” nu puteau fi integrate cu adevărat într-un singur sistem. Vechile tensiuni continuau în sânul unei „singure societăţi” şi balanţa puterilor în Commonweathul creştin a fost întotdeauna instabilă şi nesigură. Ar fi un anacronism să descriem această tensiune internă între „puteri” în Commonwealth-ul creştin ca şi un conflict sau ca şi o competiţie între Biserică şi Stat, concepute ca şi două societăţi distincte, cu sfere de competenţă şi jurisdicţie apropiate. În Evul mediu, Biserica şi Statul, ca şi două societăţi distincte, nu au existat pur şi

simplu. Conflictul a fost între cele două „puteri” ale aceleiaşi societăţi şi tocmai pentru acest motiv au fost atât de viguroase şi de acute. Cu privire la acest lucru nu a existat nici o diferenţă primară între estul şi vestul creştin, indiferent cât ar fi fost cursul actual al evenimentelor în aceste două arii ale Commonwealth-ului creştin. Problema majoră era aceiaşi, în est şi în vest – problema unei „societăţi creştine,” a unui „Imperiu Sfânt.” A fost natural ca această problemă să fii fost asumată cu urgenţă specială în dimensiunea estului. În est, „sfântul Imperiu” a fost o realitate formidabilă, „un fapt tangibil în lumea actuală,” în fraza lui James Bryce, timp ce în est era doar o idee şi o pretenţie. Din vremea lui Constantin inima imperiului era în Constantinopol şi numai era în vechiul oraş al Romei. Povestea Bizanţului a fost o continuare a istoriei romane. În Occident, ordinea romană s-a dezintegrat la o dată primară. În est, a supravieţuit secole. Chiar şi în veşminte orientale, Bizanţul a continuat să fie „Împărăţia romanilor,” chiar până la sfârşit. Problema principală a Bizanţului a fost problema „Romei eterne.” Toată greutatea Imperiului a fost simţită acolo mai mult decât în Occident. Acest lucru a fost extrem de semnificativ, adică, toate „problemele bizantine” reapar în occident, cu aceiaşi urgenţă şi aceiaşi ambiguitate, imediat ce Imperiul a fost reconstruit acolo sub Carol cel Mare şi succesorii săi. Carol cel Mare s-a privit e sine ca şi un succesor cuviincios al lui Constantin şi Iustinian. Pretenţiile şi poliţele sale în probleme religioase au fost aproape identice cu cele ale cezarilor bizantini.

S-a susţinut adesea că în Bizanţ, Biserica şi-a predat „libertatea” ei în mâniile cezarilor. Sistemul bizantin a fost derogatoriu etichetat ca şi „cezaropapist,” cu presupunerea că Împăratul a fost conducătorul actual al Bisericii, chiar dacă nu a fost niciodată încunoştinţat că el este capul. S-a spus odată că în Bizanţ Biserica pur şi simplu a încetat să mai existe, adică să existe ca şi o „instituţie independentă” şi a fost practic redusă la stadiul unui „departament religios al Imperiului.” Evidenţa citată

spre susţinerea acestor acuze, la prima vedere, pare a fi abundentă şi copleşitoare fără să treacă dincolo de o examinare mai apropiată. Acuza de „cezaropapism” se mai menţine încă în anumite domenii. Ea a fost emfatic respinsă de mulţi studenţi competenţi ai Bizanţului ca şi o simplă neînţelegere, ca şi un anacronism tendenţios. Împăraţii erau conducătorii Societăţii creştine, în probleme religioase, dar nu au fost niciodată conducătorii peste Biserică.

Povestea Bizanţului a fost o aventură în politica creştină. Ea a fost fără succes şi cel mai probabil un eveniment nefericit. Totuşi, trebuie judecat în proprii termeni.

III

Iustinian a declarat acel principiu de bază al sistemului politic bizantin în prefaţa la Novela a Şasea, datată din 16 martie 535:

„există două daruri majore pe care Dumnezeu le-a dăruit oamenilor din mila Sa cerească, preoţia şi autoritatea imperială – *hierosyne* şi *basileia; sacerdotium* şi *imperium*. Dintre acestea, prima priveşte lucrurile dumnezeieşti; ultima prezidează asupra afacerilor omeneşti şi are de grijă de ele. Purcerzând din aceiaşi sursă, ambele împodobesc viaţa urmă. Nimic nu este de o importanţă mai mare pentru împăraţi decât demnitatea preoţiei, pentru ca astfel preoţii să se roage în schimb pentru ei. Acum, dacă cineva nu are nici un fel de prihană şi este plin de încredere în spre Dumnezeu şi altul susţine cu cuvincioşie şi cu dreptate în ordine „commonwealth”-ul încredinţat lui, va exista o anumită armonie stabilită, care va furniza ceea ce este nevoie pentru oameni. Prin urmare şi noi suntem extrem de preocupaţi de adevăratele doctrine inspirate de Dumnezeu şi de demnitatea preoţilor. Suntem convinşi că dacă îşi menţin demnitatea lor, mari beneficii vor purcede de la Dumnezeu asupra noastră şi

vom ţine cu dreptate ceea ce posedăm acum şi spre adăugire vom procura acele lucruri pe care nu le-am asigurat. Un sfârşit fericit încoronează totdeauna acele lucruri care au fost luate într-o manieră cuviincioasă, acceptabile lui Dumnezeu. Acesta este cazul când sfintele canoane sunt ţinute cu credincioşie, canoane care vin de la măriţii Apostoli, binecuvântaţii martori oculari şi slujitori al dumnezeiescului Cuvânt, pe care ei ni le-au trimis nouă şi pe care Sfinţii Părinţi le-au ţinut şi explicat."

Acesta a fost în acelaşi timp un sumar şi un program.

Iustinian nu vorbea de Stat sau de Biserică. El a vorbit despre două slujiri sau despre două agenţii care au fost stabilite în Commonwealth-ul creştin. Ele au fost numite de aceiaşi autoritate dumnezeiască şi pentru acelaşi scop ultim. Ca şi un „dar dumnezeiesc," puterea imperială, *imperium,* a fost „independentă" de preoţie, *sacerdotium.* Totuşi a fost „dependent" de şi „subordonat" ei, acelui scop pentru care a fost dumnezeieşte stabilit. Acest scop a fost menţinerea credincioasă şi promovarea adevărului creştin. Astfel, „Imperiul" nu a fost subordonat ierarhiei, totuşi era subordonat Bisericii care a fost un custode numit dumnezeieşte al adevărului creştin. În alte cuvinte, puterea imperială a fost „legitimă" numai *dinăuntrul* Bisericii. În orice caz, a fost subordonată esenţial credinţei creştine, fiind legată de povăţuirile şi îndemnurile apostolilor şi Părinţilor şi cu privire la acest lucru "limitate" de ele. Statutul legal a Împăratului în Commonwealth depindea de prezenţa şi influenţa sa în Biserică, sub disciplina şi doctrina sa canonică. *Imperium* a fost în acelaşi timp o autoritate şi o slujbă. Termenii acestui serviciu au fost puşi în regulile şi regulamentele Bisericii. În jurământul său de încoronare, Împăratul trebuia să mărturisească credinţa creştină şi să ia un vot de ascultare faţă de decretele Sinoadelor Ecclesiale. Acestea nu erau o simplă formalitate. „Ortodoxia era *supernaţionalitatea Bizanţului,* elementul primar al vieţii Statului şi oamenilor" (I. I. Sokolov).

Locul Împăratului în sistemul bizantin era înalt şi aclamat. El era încoronat cu un halo de splendoare teoretică. Ceremonialul curţii era bogat şi elaborat şi era distinct o ceremonie religioasă, un ritual, aproape un fel de „Liturghie imperială." Totuşi, împăratul nu era nimic mai mult decât un laic. El avea o anumită poziţie în Biserică şi o poziţie destul de proeminentă şi înaltă. Totuşi era o poziţie laică. Exista un oficiu special în Biserică rezervat laicilor. Împăraţii nu aparţineau ierarhiei obişnuite a Bisericii. Ei nu era în nici un fel „slujitorii Cuvântului şi a tainelor." Un anumit caracter „preoţesc" le putea fi atribuit şi întradevăr acest lucru a fost adeseori afirmat şi susţinut. În orice caz, era vorba de o „preoţie specială" a clericilor. Întradevăr, Împăratul era un mare demnitar în Biserică, dar într-un sens special, care nu este uşor de definit exact. Indiferent care a fost sensul originar al ritualului Încoronării Imperiale – şi se pare că original era definit o ceremonie strict „seculară", în care chiar şi patriarhul activa ca şi un slujitor civil – gradual s-a dezvoltat într-un ritual sacru, un *sacramentale,* dacă nu chiar o „taină" obişnuită, în special atunci când era combinată cu ritualul „ungerii," un ritual ecclesiastic distinct, conferit de Biserică. Ritualurile Încoronării Imperiale converg o concepţie în întregime „consacraţională" a puterii temporale. Probabil, acest accent „teocratic a fost şi mai puternic în Occident decât în Bizanţ. Este specific semnificativ că ritualul includea un jurământ solemn de a asculta cu credincioşie toate rânduielile Bisericii şi mai presus de orice să păstreze neştirbite credinţa ortodoxă, în conformitate cu Sfintele Scripturi şi rânduielile Sinoadelor.

Punctul crucial al problemei este pretenţia rânduielilor „temporale" şi a îndatoririlor lor, „de a fi creştin" şi de a îndeplinii în conformitate anumite datorii creştine în dreptul propriu, ca şi îndatorirea lor proprie. Această pretenţie implica o convingere că primar „secularul" însuşi a fost într-un sens, „sfânt." Într-o societate creştină nimic nu poate fi „secular." S-ar putea argumenta că această pretenţie a fost adesea lipsită de

sinceritate, nimic mai mult decât o mască pentru motivele şi interesele lumeşti. Totuşi, este evident că în multe motive – şi aici ar trebui să accentuăm, în toate situaţiile majore şi cruciale – această pretenţie a fost lipsită de sinceritate. Atât Iustinian cât şi Carol cel Mare – pentru a cita cele mai spectaculare cazuri – au fost adânc sinceri în încercarea lor de a fi „conducători creştini" şi să pronunţe cauza lui Hristos, având în vedere că poliţele lor erau deschise criticismului. S-a afirmat îndeobşte că datoria împăratului a fost să „apere" credinţa Bisericii, prin toate mijloacele disponibile care îi stăteau la dispoziţie, inclusiv „sabia," dar mai întâi de toate printr-o legislaţie cuviincioasă. Întotdeauna se crea o tensiune ori de câte ori Împăraţii Bizantini şi mai presus de orice Iustinian a făcut cu mai multe ocazii. În principiu, acest lucru nu a fost peste competenţa lor cuviincioasă. Nu erau interesaţi nici „puritatea" credinţei" şi nici stricteţea canoanelor, acestea fiind „o problemă pur clericală." Împăraţilor trebuia să le pese de „dreapta credinţă" a populaţiei. Nu le era interzis să aibă propriile lor convingeri teologice. Dacă dreptul la o decizie formală în probleme de credinţă şi disciplină aparţinea preoţimii – şi acest drept nu a fost niciodată contestat şi respins – dreptul de a fi preocupaţi cu probleme doctrinare nu putea fi negat nici unui laic, nici măcar dreptul de a exprima convingeri religioase, în special în perioade de confuzie şi conflict doctrinar. Evident, Împăraţii îşi puteau ridica vocea mai puternic şi mai impresionant decât oricine altcineva şi să-şi folosească „puterea" lor (*potestas*) cu scopul de a susţine acele convingeri pe care le puteau susţine, în sinceritate deplină şi pe cele care credeau a fi ortodoxe. Totuşi chiar şi în acest caz Împăraţii trebuiau să acţioneze prin nişte canale potrivite. Ei trebuiau să-şi impună voinţa sau gândirea peste ierarhia Bisericii, lucru care au încercat să-l facă nu odată ci de mai multe ori, folosind uneori violenţa uneori ameninţările sau alteori metode obiecţionale. Forma legală şi canonică trebuia să fie observată în orice caz. A acţiona în probleme religioase fără acordul şi concurenţa preoţimii

a fost evident *ulta vires*-ul puterii Imperiale, dincolo de o competenţă cuviincioasă. Abuzurile flagrante a Cezarilor Bizantini nu trebuie ignorate. Pe de altă parte, este evident că în nici un caz împăraţii nu a fost plini de succes atunci când au încercat să meargă împotriva credinţei Bisericii. Biserica în Bizanţ a fost destul de puternică să reziste presiunii Imperiale. Împăraţii au greşit în a impune asupra Bisericii un compromis cu arienii, o reconciliere prematură cu monofiziţii, iconoclasmul şi la o dată mai târzie, o „reuniune" ambiguă cu Roma:

„Nimic nu era mai fals decât acuza de Cezaropapism care este adusă împotriva Bisericii Bizantine – acuza că Biserica a conferit o ascultare servilă ordinelor Împăratului chiar şi în sfera religioasă. Este adevărat că Împăratul era întotdeauna preocupat cu afacerile ecclesiale; el se străduia să menţină sau să impună unitatea dogmatică, dar pretenţiile lui nu erau întotdeauna recunoscute cu supunere. Întradevăr, Bizantinii au devenit obişnuiţi cu idea că o opoziţie organizată în faţa voinţei imperiale în probleme religioase era normală şi legitimă... Fără nici o suspiciune paradoxală istoria religioasă a Bizanţului poate fi reprezentată ca şi un conflict între Biserică şi Stat, un conflict din care Biserica a ieşit indiscutabil învingătoare. (Henry Grégoire).

Este discutabil dacă, în cursul timpului, influenţa actuală şi prestigiul Bisericii în Bizanţ au crescut. În legătură cu aceasta, *Epanagoga,* un document constitutiv al sfârşitului celui de al nouălea secol este semnificativ şi instructiv. Se pare că aparent nu a fost nimic mai mult decât o schiţă, care nu a fost promulgată niciodată oficial. Schiţa a fost probabil pregătită de Fotie, faimosul patriarh. Anumite proporţii ale documentului au fost incorporate în compilaţiile legale de mai târziu şi au primit o circulaţie largă. În orice caz, documentul reflecta concepţia curentă a unei relaţii normale între Împărat şi ierarhie, împărat care la acel timp domina. Principalul motiv a fost acelaşi

ca şi în Iustinian. Acum a fost elaborat cu mai mare precizie şi emfază.

Adunarea constitutivă, *politeia,* este compusă din câteva părţii şi membrii. Dintre aceştia cei mai importanţi şi mai necesari sunt împăratul şi patriarhul. Există un paralelism evident între aceste două puteri. Pacea şi prosperitatea oamenilor depind de acordul şi unanimitatea între puterea imperială şi preoţime. Împăratul este conducătorul suprem. Totuşi, scopul conducerii imperiale era beneficenţa, *euergesia.* Este o idee veche, moştenită din filosofia politică elenă. În conducerea sa Împăratul trebuia să împuternicească justiţia. Împăratul trebuia să fie bine instruit în doctrinele credinţei şi să fie evlavios. El trebuia să apere şi să pronunţe învăţăturile scripturii şi a sinoadelor. Principala sa datorie era să asigure pacea şi fericirea pentru sufletul şi trupul subiecţilor săi. Locul patriarhului nu este cu nimic mai prejos. *„Patriarhul este un chip viu şi animat al lui Hristos."* În toate cuvintele şi faptele el trebuie să caute adevărul. El trebuie să fie răstignit faţă de lume şi să fie viu în Hristos. Celor necredincioşi el trebuie să le fie un exemplu prin sfinţenia vieţii sale. El trebuie să se străduiască să aducă înapoi ereticii în ţarcul adevăratei Biserici. El trebuie să fie drept şi imparţial faţă de orice om. În faţa împăratului el trebuia să vorbească fără nici o ruşine în apărarea dreptei credinţe. Numai patriarhului îi este dată autoritatea de a interpreta rânduielile părinţilor şi el trebuie să conducă punerea în practică a faptelor lor. Bineînţeles, aceasta ar fi un tablou idealizat. Realitatea actuală a fost mult mai întunecată şi mai ambiguă. Împăraţii au fost întotdeauna capabili să influenţeze alegerea patriarhilor şi să aranjeze prin diferite mijloace şi manevre depoziţia candidaţilor nepotriviţi la tron. Pe de altă parte, patriarhii aveau ample resurse în eventualitatea unei rezistenţe în faţa puterii imperiale dintre care suspendarea şi excomunicarea nu au fost dintre cele mai nesemnificative. Totuşi, modelul ideal, după cum a fost el portretizat în *Epanagoga* şi altundeva, nu a fost niciodată uitat. „Cea mai semnificativă teorie a

fost cea a *Epanagogii:* Patriarhul şi Împăratul, ca şi aliaţi nu şi ca rivali, lucru esenţial pentru prosperitatea poliţelor de conducere a estului roman – ambele părţi ale unui singur organism" (Norman H. Baynes).

Teoria unui „guvern dual" într-un singur commonwealth a fost în de obşte acceptată în Evul mediu, atât în este cât şi în vest. Teoria a avut versiuni diferite şi divergente. Era trecutul comun al ambelor partide competitive în vest, Curţialiştii şi Imperialiştii, papalitatea şi Sfântul Imperiu. Biserica a fost victorioasă în lupta ei cu Imperiul în occident. Era totuşi o victorie precară. Sensul lui Canossa a fost ambiguu. Pretenţiile teocratice ale Imperiului au fost învinse. Pe sacră lungă, aceasta a dus la o „secularizare" acută a puterii temporale în Societatea Occidentală. A apărut o societate pur „seculară," pentru prima dată în istoria creştină. În conformitate, societatea „duhovnicească," Biserica, a fost deplin „clericalizată." Tensiunile nu sau diminuat, nici nu s-au îmblânzit sau calmat. Misiunea „teocratică" a Biserici a fost grav redusă şi compromisă. Unitatea Commonwealth-ului creştin a fost frântă. În orient, Biserica nu a avut nici o victorie speclaculară faţă de Imperiu. Impactul puterii imperiale pe problemele ecclesiale au fost apăsătoare şi de multe ori detrimentele. Totuşi, în ciuda tuturor abuzurilor şi eşecurilor imperiale, Commonweath-ului Bizantin şi-a menţinut până la final caracterul „consecraţional" creştin. Credinţa şi supunerea faţă de stat nu au fost niciodată divorţate sau separate una de alta. Bizanţul a căzut ca şi o Împărăţie creştină, sub povara groaznicei ei pretenţii.

IV

Monahismul a fost, în mare măsură, o încercare de a evada de problema imperială. Perioada luptei amare între Biserică şi Imperiu, sub cezarii arianizatori din secolul al patrulea, a fost deasemenea şi perioada extensiunii monahale. A fost un fel de nou şi impresionant „exod." Imperiul a privit întotdeauna acest „exod," zborul în

deşert, ca şi o ameninţare a pretenţiilor sale şi a înseşi existenţei lui, din timpurile Sfântului Atanasie la cruda persecuţie a monahilor de Împăraţii iconoclaşti. S-a sugerat de multe ori că oamenii părăseau „lumea” pur şi simplu pentru a scăpa de greutatea vieţii sociale, cu toate datoriile şi obligaţiile ei. Este greu de văzut cum viaţa în sălbăticie putea fi „uşoară” şi „laxă.” Era întradevăr o viaţă grea, cu propriile greşeli şi pericole. Este adevărat că în Occident la acel timp ordinea romană se dezmembra aflându-se într-un grav pericol şi parţial distrusă de invazii barbare. Frici şi temeri apocaliptice au pătruns în inimile multora, o aşteptare a unui sfârşit iminent al istoriei. Totuşi, nu găsim multe din aceste urme de frică apocaliptică şi scrierile Părinţilor deşertului. Motivele lor pentru dezertare erau destul de diferite. În est, unde a apărut mişcarea monahală, Imperiul creştin era în proces de creştere. În ciuda tuturor ambiguităţilor şi neajunsurilor, era încă o privelişte impresionantă. După atât de multe decade de suferinţe şi persecuţii, „această lume” părea a fi deschisă pentru cucerirea creştină. Prospectiva succesului era luminoasă. Cei care au fugit în pustie nu au împărtăşit aceste aşteptări. Ei nu aveau nici un fel de încredere în „imperiul încreştinat.” Ei erau neîncrezători faţă de toate „încercările şi promovările creştine ale imperiului.” Ei părăseau Împărăţia lumească, indiferent cât de mult ar fi fost ea de „încreştinată,” cu scopul de a construi adevărata împărăţie a lui Hristos în noul pământ al promisiunii, „dincolo de porţi,” în deşert. Ei au fugit nu atât de mult de dezastrele lumii, cât de mult de „grijile lumeşti,” de legăturile cu lumea, chiar şi sub stindardul lui Hristos, de prosperitatea şi securitatea lumii.

Sârguinţele monahale nu erau o căutare după „extraordinar” sau fapte şi împliniri „supraomeneşti.” Accentul ascetic esenţial, cel puţin în stadiul primar al dezvoltării, nu consta în a lua voturi „speciale” sau „excepţionale”, ci mai mult de a duce la îndeplinire acele voturi comune şi esenţiale, pe care le-a luat fiecare creştin la botez. Monahismul însemna mai întâi de orice

„renunţare,” o renunţare totală la „această lume,” cu toată patima şi pompa ei. Toţi creştinii trebuiau să renunţe la „lume” şi să pledeze o loialitate nedivizată singurului Domn, Iisus Hristos. Întradevăr, fiecare creştin îşi lua de fapt votul său de supunere totală la iniţierea lui creştină. Este cât se poate de semnificativ că mărturisirea monahală, atunci când a fost în cele din urmă stabilită, a fost stabilită tocmai pe baza ritualului baptismal şi mărturisirea creştină a început a fi privită ca şi un fel de „al doilea botez.” Dacă era o căutare de „desăvârşire” în nevoinţele monahale, „desăvârşirea” nu a fost privită ca şi ceva „particular” sau opţional, ci ca şi un mod de viaţă obligatoriu. Dacă era un „rigorism,” acest rigorism putea pretinde pentru sine autoritatea Evangheliei.

Este deasemenea semnificativ faptul că, încă de la început, accentul principal în votul monahal a fost plasat pe renunţarea „socială.” Novicele trebuia să renunţe la lume, să devină un străin şi un pelerin, un străin în această lume, în toate oraşele pământeşti, la fel cum şi Biserica era doar o „străină” în oraşul pământesc, *parikousa* pe pământ. Evident, aceasta a fost o confirmare a voturilor baptismale comune. Întradevăr, toţi creştinii se presupunea că renunţau la lume şi să locuiască în ea ca şi străini. Aceasta nu implica un dispreţ faţă de lume. Evident, aceasta a fost o convingere a voturilor comune baptismale. Preceptul putea fi construit ca şi o chemare la reforma şi mântuirea lumii. Sfântul Vasile cel Mare, primul legislator al monahismului oriental, a fost disperat preocupat cu problema reconstrucţiei sociale. El privea cu o temere gravă procesul dezintegrării sociale, care a fost atât de evident agravat în vremea sa. Chemarea sa la formarea comunităţilor monahale a fost de fapt, o încercare de a reaprinde duhul mutualităţii într-o lume care se pare că şi-a pierdut orice fel de forţă de coeziune şi orice fel de responsabilitate socială. Acum, creştinii trebuiau să dea dovada unei noi societăţi, cu scopul de a contrabalansa tendinţele distributive ale epocii. Sfântul Vasile a fost puternic în convingerea sa că omul era

esenţial o fiinţă socială sau „politică,” nu una solitară – *zoon koinonikon.* El putea învăţa acestea atât din scriptură cât şi din Aristotel. Societatea prezentă a fost construită pe o temelie greşită. Consecvent, trebuia să ne retragem sau să renunţăm la lume. După Sfântul Vasile, un om trebuia să fie o persoană „fără acoperiş” în această lume, *aoikos,* singura sa casă era Biserica. El trebuia să iese afară sau să fie scos afară din toate structurile sociale existente – familie, oraş, Imperiu. El trebuia să renege toate ordinile lumii, să renunţe la toate legăturile şi obligaţiile. El trebuia să înceapă din nou. Ultimul obicei sau regulă de a schimba numele la luarea voturilor a fost un simbol spectacular al ruperii sale radicale cu viaţa de mai înainte. Monahii părăsesc societatea acestei lumi cu scopul de a se alătura unei alte societăţi sau de a actualiza într-o unitate deplină faptul că sunt membrii într-o altă comunitate, care este Biserica. Forma dominantă de monahism era cea „cenobitică,” viaţa în comun. Viaţa solitară poate fi lăudată ca şi o excepţie pentru câteva persoane particulare, dar a fost foarte descurajată ca şi o regulă comună. Accentul principal cădea pe ascultare, pe plecarea voinţei. „Comunitatea” a fost întotdeauna privită ca şi o manieră normală şi mai adecvată a vieţii ascetice. O mănăstire însemna cooperare, „un trup,” o mică Biserică. Chiar şi eremiţii nu trăiau de obicei singuri, ci în colonii speciale, sub conducerea unui conducător sau ghid special. Acest caracter comunal al monahismului a fost puternic re-accentuat de Sf. Teodor Studitul, marele reformator al monahismului bizantin (759-826). Sfântul Teodor a insistat că nu a existat nici un fel de poruncă a vieţii solitare în Evanghelie. Domnul însuşi a trăit într-o comunitate cu ucenicii Săi. Creştinii nu sunt indivizi independenţi, ci fraţi, membrii ai trupului lui Hristos. Mai mult, numai în comunitate pot fi dezvoltate şi practicate adecvat virtuţile creştine ale milosteniei şi ascultării.

Astfel, monahii părăseau lumea pentru a construi, pe solul virgin al deşertului, o Nouă Societate, pentru a organiza acolo, după Model Evanghelic, adevărata

comunitate creştină. Monahismul primar nu a fost o instituţie ecclesială. Era o mişcare spontană, un act spontan. A fost deasemenea distinct *o mişcare laică*. Luarea sfintelor voturi a fost definitiv descurajată, cu excepţia voturilor superiorilor şi chiar stareţii au fost adesea laici. În timpurile primare, preoţii de mir din vecinătate au fost invitaţi să conducă serviciile comunităţii sau dacă nu să asiste la slujbele Bisericii de duminica. Statul monahal s-a distins clar de cel cleric. „Preoţia" a devenit o demnitate şi o autoritate şi a fost privită ca fiind cu greu compatibilă cu viaţa ascultării şi pocăinţei, care a stat la miezul şi în inima existenţei monahale. Anumite concesiuni au fost făcute, orişicum, din nou, dar mai mult reluctant. Pe de-a întregul, în est monahismul şi-a păstrat caracterul laic până astăzi. În comunităţile de la Muntele Athos, această rămăşiţă ultimă a vechiului regim monahal, numai câţiva au drepturile de conducere şi ca şi o regulă nici nu trebuie să le râvnească. Acest lucru este foarte semnificativ. Monahismul a trăit distincţia primară între clericii şi laicii din Biserică. A fost o ordine particulară în cel mai deplin fel.

Mănăstirile erau în acelaşi timp comunităţi adoratoare şi echipe de muncă. Monahismul a creat o „teologie specială a muncii," chiar şi a muncii manuale în privat. Munca nu a fost în nici un fel un element subsidar sau secundar al vieţii monahale. Îi aparţinea propriei existenţe. „Lenea" era privită ca şi un viciu instinctiv şi grav, distructiv duhovniceşte. Omul a fost creat pentru muncă. Munca nu trebuia să fie egoistă. Trebuia să muncim pentru scopul şi beneficiu comun şi în special să fim capabili să ajutăm pe cei nevoiaşi. După cum a afirmat Sfântul Vasile, „prin muncă scopul aşezat în faţa tuturor este ajutorarea nevoiaşilor, nu asigurarea propriei necesităţi" (*Regulae fuisius tractate,* 42). Munca trebuia să fie o expresie a solidarităţii sociale, la fel de bine ca şi o bază pentru slujirea şi milostenia socială. De la Sfântul Vasile principiul a fost preluat de Benedict de Nursia. Dar deja Sfântul Pahomie, primul promotor al monahismului

cenobitic în Egipt, predica „Evanghelia muncii continue” (pentru a folosii fraza regretatului episcop Kenneth Kirck). *Cenobiu-ul* său la Tabennisi a fost concomitent o aşezare, un colegiu şi dacă am putea spune „un lagăr de muncă.” Pe de altă parte, comunitatea sa de muncă era în principiu, o „societate non-achizitvă.” Unul dintre principalele voturi monahale era negarea completă a tuturor posesiunilor, nu numai o simplă promisiune a sărăciei. Nu exista nici un fel de loc pentru nici un fel de „proprietate privată” în viaţa unui monah cenobitic. Această regulă a fost de multe ori accentuată cu rigiditate. Monahii nu trebuiau să aibă nici măcar dorinţe private. Duhul „proprietăţii” a fost puternic respins ca şi rădăcina ultimă a corupţiei din viaţa umană. Sfântul Ioan Hrisostom privea „proprietatea privată” ca şi rădăcina tuturor relelor sociale. Distincţie rece dintre „ce este al meu” şi „ceea ce este al tău” era, în opinia sa, destul de incompatibilă cu modelul unei frăţietăţi iubitoare, din câte se poate vedea în a patra Evanghelie. El putea adăuga în acest moment şi autoritatea lui Cicero: *nullam autem privata natura.* Întradevăr, pentru Sfântul Ioan, „proprietatea” a fost invenţia ticăloasă a omului, ea nu reprezintă şi intenţia lui Dumnezeu. El era gată să impună asupra întregii lumi disciplina rigidă monahală a „non-posesiunii” şi ascultării de dragul eliberării lumii. În opinia sa, mănăstirile separate ar trebui să existe acum, pentru ca într-o zi întreaga lume să devină asemenea unei mănăstiri.

După cum bine s-a spus mai recent, „monahismul a fost o reacţie instinctivă a duhului creştin împotriva reconcilierii eronate cu veacul de acum pe care conversiunea imperiului ar fi putut-o justifica” (Père Louis Bouyer). Aceasta fost un viguros aducător aminte a „nelumescului” Bisericii creştine. A fost deasemenea o provocare puternică imperiului creştin, care atunci se afla în procesul construcţiei. Acest lucru nu se putea îndeplinii fără o realipire. Concesiuni considerabile trebuiau făcute. Mănăstirile, ca şi regulă erau scutite de taxare şi li s-au conferit numeroase imunităţi. În practică, aceste privilegii

au dus la o secularizare acută a monahismului. Original ele au însemnat o recunoaştere, garantată chiar nevoit, a unei „extra-teritorialităţi" monahale. Pe de altă parte, multe mănăstiri au fost scutite canonic de jurisdicţia episcopilor locali. În timpul controversei iconoclaste, independenţa monahismului s-a manifestat conştient în Bizanţ. Până la sfârşitul Bizanţului, monahismul a continuat ca şi un ordin social particular, în tensiune continuă şi perpetuă cu imperiul.

Evident, monahismul actual nu a ajuns niciodată la nivelul principilor şi standardelor lui. Această semnificaţie istorică stă tocmai în principiile lui. La fel ca şi în imperiul păgân unde Biserica era un fel de „mişcare de rezistenţă," *monahismul era un fel de „mişcare de rezistenţă" în societatea creştină.*

V

În Noul Testament cuvântul „Biserică," *ekklesia,* a fost folosit în două sensuri diferite. Pe de o parte, denota O singură Biserică, Biserica catolică şi universală, o singură mare comunitate a tuturor credincioşilor, uniţi „în Hristos." Era o folosinţă teologică şi dogmatică a termenului. Pe de altă parte, termenul, folosit la plural, denota comunităţile creştine locale sau congregaţiile creştine din locuri particulare. Era un sens descriptiv al cuvântului. Firecare comunitate locală sau Biserică era într-un anume sens suficentă prin sine şi independentă. Era o unitate primară sau un singur element al întregii structuri ecclesiale. Era tocmai Biserica într-o anumită localitate, *Biserica* aflată în „peregrinare," *paroikousa,* din acest sau acel oraş. Avea în sine plinătatea vieţii sacramentale. Îşi avea propria slujire. Se poate afirma cu multă certitudine la începutul celui de al doilea secol, cel puţin, fiecare comunitate locală era condusă de propriul episcop, *episcopos.* El a fost principalul şi probabil exclusiv, slujitorul tuturor tainelor Bisericii sale, pentru turma sa. Drepturile sale în propria comunitate au fost

recunoscute de toată lumea şi egalitatea tuturor episcopilor locali a fost înştiinţată. Acesta este încă un principiu primar al dreptului canonic catolic. Unitatea tuturor comunităţilor locale a fost îndeobşte înştiinţată, ca şi un articol de credinţă. Toate Bisericile locale, indiferent cât de împărţite şi de dispersate în această lume, la fel ca nişte insule într-o mare învolburată, erau esenţial o singură biserică catolică, *mia ekklesia catholike.* Aceasta a fost mai întâi de orice „unitatea de credinţă" şi „unitatea tainelor," mărturisită de înştiinţare şi recunoscută mutual, în legătura iubirii. Comunităţile locale se aflau într-un intercurs stabil, în conformitate cu circumstanţele. Unicitatea Bisericii a fost puternic simţită puternic în această perioadă primitivă şi a fost profesată în diferite feluri: „Un Domn, o credinţă, un botez, un Dumnezeu şi Părinte al tuturor." (Efeseni 4:5, 6). Organizarea externă era slabă. În primii ani ai Bisericii, contactele au fost menţinute de călătoriile şi supravegherea apostolilor. În epoca sub-apostolică ele au fost menţinute de vizitele ocazionale ale episcopilor, prin corespondenţă şi alte feluri similare. Pe la sfârşitul secolului al doilea, sub presiunile unor interese comune s-a dezvoltat obiceiul de a ţine „sinoade," adică adunări ale episcopilor. „Sinoadele" adică conciliile erau totuşi nişte întâlniri ocazionale, cu excepţia probabil a celor din nordul Africii, într-o zonă de restricţie şi pentru un scop comun. Ele nu s-au dezvoltat într-o instituţie permanentă. Numai în secolul al treilea a avansat procesul de consolidare şi a dus la formarea „provinciilor ecclesiale," în care erau coordonate câteva Biserici locale sub preşedinţia episcopului din capitala provinciei. Organizaţiile auxiliare se pare că au urmat diviziunilor administrative ale Imperiului, care a fost de fapt singura procedură naturală. Autonomia „locală" a fost încă păstrată şi ţinută puternic. Episcopul principal al provinciei, mitropolitul, nu era nimic mai mult sau mai puţin decât preşedintele corpului episcopal al provinciei şi preşedintele sinoadelor, având o anumită autoritate executivă numai din partea tuturor episcopilor. El nu era

autorizat să interfereze cu administraţia obişnuită a unor districte particulare ale episcopilor, care sunt acum cunoscute ca şi „dioceze.” Deşi în principiu egalitatea tuturor episcopilor a fost puternic menţinută, totuşi anumite scaune au devenit proeminente: Roma, Alexandria, Antiohia, Efes, ca să menţionam pe cele mai importante.

S-a ajuns în această situaţie în secolul al patrulea. Majoritatea acestor sinoade sau concilii au fost întâlniri extraordinare, convenite pentru anumite motive, pentru a discuta anumite probleme urgente de interes comun. Majoritatea acestor sinoade s-au ocupat de probleme de doctrină şi credinţă. Scopul principal era să se dobândească unanimitate şi acord în punctele principale şi să împuternicească unanimitate în ordine şi administraţie. Pe de altă parte, Biserica trebuia să se confrunte acum cu o nouă problemă. Presupunerea tacită a identităţii primare între Biserică şi Imperiu cerea o dezvoltare mai ulterioară a acestui model administrativ. Sistemul provincial, deja în existenţă, a fost acceptat formal şi pus în practică. S-a luat în considerare o viitoare centralizare. Din moment ce Commonwealthul era unul şi indivizibil, un anumit paralelism a trebuit să fie stabilit între organizarea imperiului şi structura administrativă a Bisericii. Gradual s-a promovat teoria celor cinci patriarhate, *pentrarchie.* S-au sugerat cinci scaune episcopale principale: Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia şi Ierusalim. Un statut independent a fost decernat Bisericii din Cipru luând în considerare originea apostolică şi gloria antică. Ceea ce a fost mai important a fost că s-a împuternicit sistemul sinodului. Sinodul de la Nicea a decis ca Sinoadele provinciale să fie ţinute de două ori pe parcursul anului (Canonul 5). În conformitate cu obiceiul stabilit, competenţa lor includea, mai întâi, toate problemele de credinţă şi de interes comun şi în al doilea rând probleme controversiale care puteau să apară în provincie şi deasemenea apel la congregaţiile locale. Se pare că sistemul nu a lucrat bine sau uşor. Sinodul de la Calcedon

a observat că sinoadele nu au fost ţinute obişnuit, ceea ce a dus la neglijarea afacerilor importante şi la dezordine şi a afirmat rânduiala de mai înainte (Canonul 19). Şi totuşi sistemul nu a funcţionat. Iustinian a trebuit să conchidă că sinoadele se puteau întâlnii numai o singură dată pe an (*Novela* 137.4). Sinodul din Trulan (691-692) a codificat toată legislaţia canonică de mai înainte, decretând că întâlnirile trebuie ţinute anual iar absenţa să fie pedepsită printr-un avertisment frăţesc (Canonul 8). În cele din urmă, al Doilea Sinod din Nicea a confirmat că episcopii din provincii să se întâlnească anual, pentru a discuta „probleme canonice şi evanghelice" şi să rezolve „probleme" cu caracter canonic. Scopul sistemului a fost evident. A fost o încercare de a crea o instanţă „mai înaltă" în probleme de administraţie, deasupra scaunului episcopal, cu scopul de a dobândii mai multă uniformitate şi coeziune. Totuşi, principiul autorităţii episcopale în comunităţile locale a fost încă ţinut cu fermitate. Doar că în acel timp un episcop nu mai era capul unei singure comunităţi locale, ci un „diocezan," adică un cap al unui anumit district, compuse din câteva comunităţi care erau sub ascultarea directă a anumitor preoţi sau prezbiteri. Numai episcopii activi, adică, cei care au fost de fapt în serviciu aveau jurisdicţia şi autoritatea de a funcţiona ca şi episcopi, deşi episcopii aflaţi în retragere le ţineau rândul şi onoarea. Nimeni nu putea fi hirotonit episcop sau preot, cu excepţia unui titlu „definit," ceea ce înseamnă o turmă particulară. Nu exista nici un fel de „slujire în masă."

Logica singulară a Commonweathului creştin părea că mai implică încă un pas. Puterea Imperială era centrată într-un singur împărat. Nu era logic ca preoţia, ierarhia să aibă şi ele un cap? Acest lucru s-a pretins de fapt, dacă pentru nişte motive complete de papii Romei. Bazele actuale ale „pretenţiilor romane" constau în primatul Sfântului Petru şi pe privilegiile apostolice ale Scaunului său. Dar, în contextul ideii de Commonwelth, aceste pretenţii au fost înţelese inevitabil ca şi pretenţii pentru primatul imperiului. „Primatul onoarei" a fost imediat

oferit episcopului Romei, cu accentul pe faptul că Roma era capitala antică a imperiului. Acum, odată cu transferul de capital Noului Oraş al lui Constantin, care a devenit o „Nouă Romă," privilegiile episcopului de Constantinopol trebuiau luate în considerare. În conformitate al Doilea Sinod Ecumenic (Constantinopol, 381) s-a acordat episcopului de Constantinopol „privilegiul de onoare," *ta presbeia tes times,* după episcopul Romei, cu o referinţă deschisă la faptul că „Constantinopolului era Noua Romă." (Canonul 3). Aceasta l-a pus pe episcopul de Constantinopol deasupra celui de Alexandria în lista precedentelor ecclesiale, spre marea mânie şi ofensă a acestuia din urmă. În legătură cu aceasta s-a îndemnat grabnic că această mărire a Scaunului din Constantinopol a violat prerogativele „Scaunelor Apostolice," mai precis, a celor fondate de Apostoli, dintre care Alexandria era unul din cele mai renumite, ca şi Scaunul Sfântului Marcu. Totuşi, Sinodul de la Calcedon a reconfirmat decizia la 381. privilegiile Romei, reşedinţa Împăratului şi a Senatului, trebuiau să aibă privilegii similare (Canonul 28). Această decizie a provocat o indignare violentă în Roma şi al XXVIII-lea Canon de la Calcedon a fost respins de Biserica Romană. A fost inevitabil, orişicum, ca prestigiul şi influenţa episcopului de Constantinopol s-a crească. În Commonwealth-ul creştin era normal pentru episcopul din oraşul imperial să fie în centrul administraţiei ecclesiale. Pe vremea sinodului de la Calcedon, mai exista în Constantinopol, dimpreună cu episcopii, un corp consulatativ de episcopi rezidenţi, *synodos endemousa,* care acţionau ca un fel de „sinod" permanent. Era logic ca în cursul timpului, episcopul de Constantinopol s-a îşi asume titlul de „patriarh ecumenic," indiferent care ar fi fost înţelesul exact şi original legat cu numele. Primul episcop care şi-a asumat acest titlu a fost Ioan Postitorul (582-593) şi acest lucru nu putea să nu provoace proteste din partea Romei. Sfântul Grigorie cel Mare, papa, a acuzat patriarhul de mândrie şi aroganţă. Nu a existat nici un fel de aroganţă personală, -- patriarhul era un ascet

sever şi smerit, „postitorul” – ci era în cauză logica Imperiului Creştin. Catastrofele politice din est, adică invazia persană şi cucerirea arabă, dimpreună cu separaţiile monofiziţilor şi nestorienilor în Siria şi Egipt, au redus rolul anticelor mari Scaune în acele arii şi acest lucru a accelerat ridicarea scaunului de Constantinopol. Cel puţin, *de facto,* patriarhul a devenit episcopul şef în Biserica în Imperiul oriental. Este semnificativ că *Epanagoga* a vorbit deschis despre patriarhul Constantinopolului. El a fost partea opusă a împăratului. În această vreme însă unitatea politică a imperiului a fost deja ruptă. Bizanţul a devenit deja un imperiu oriental. S-a fondat un alt imperiu rival în Occident, sub conducerea lui Carol cel Mare. După o perioadă de indecizie, scaunul Romei a luat partea lui Carol cel Mare. Pe de altă parte, expansiunea misionară între slavi în secolele al nouălea şi al zecelea a mărit cu mult aria jurisdicţiei constantinopolitane.

Este un fapt recunoscut de toată lumea că „unitatea romană,” *pax romana,* a facilitat expansiunea misionară a Bisericii, care nu mai în nişte excepţii rare au mers dincolo de graniţele Imperiului, *limes Romanus.* Este deasemenea evident că unitatea empirică a Bisericii a fost atât de repede actualizată tocmai fiindcă Imperiul era unul, cel puţin în principiu şi în teorie. Acele ţinuturi care erau afară din Imperiu se potriveau destul de uşor cu unitatea instituţională a Bisericii. Identitatea factuală a principalelor organizaţii ecclesiale a imperiului au creat o dificultate considerabilă pentru acele Biserici care erau dincolo de graniţa imperiului. Cel mai evident exemplu este Biserica din Persia, care a fost obligată să se retragă din unitatea cu Occidentul deja în 410 şi să se constituie pe sine ca şi o unitate independentă, tocmai fiindcă biserica din occident era mult prea legată cu Imperiul Roman, un duşman al Persiei. Ruperea a fost cauzată de factori non-teologici şi s-a limitat la nivelul administraţiei. Astfel, „unitatea romană” a fost în acelaşi timp un mare dezavantaj şi un handicap pentru misiunea Bisericii.

Acum, poate fi afirmat rezonabil că în perioada de dinainte de Constantin, Biserica nu a dezvoltat nici un fel de organizaţie care ar fi putut să o facă să acţioneze autoritativ la o scară cu adevărat „ecumenică.” Prima acţiune cu adevărat ecumenică a fost Sinodul de la Nicea, în 325, *Primul Sinod Ecumenic.* Sinoadele au intrat deja în tradiţia Bisericii. Nicea a fost primul sinod din toată Biserica şi a devenit modelul tuturor celorlalte Sinoade Ecumenice care s-au ţinut subsecvent. Pentru prima dată a putut fi auzită vocea întregii Biserici. Orişicum, membrii sinodului erau cu greu ecumenici, în înţelesul unei reprezentări actuale. Au fost doar patru episcopi din occident şi episcopul Romei a fost reprezentat de doi prezbiteri. Au fost prezenţi numai câţiva episcopi misionari din orient. Majoritatea episcopilor prezenţi au venit din Siria, Egipt şi Asia Mică. Acest lucru este adevărat cu toate celelalte Sinoade Ecumenice subsecvente, recunoscute în Biserica Ortodoxă până la al doilea Sinod Ecumenic din Nicea, 787. Destul de ciudat, nu găsim în sursele noastre primare nici un fel de regulamente cu privire la organizaţia sinoadelor ecumenice. Se pare că nu au existat nişte reguli sau modele de conducere fixe. În sursele canonice nu există nici o singură menţiune cu privire la sinodul ecumenic, ca şi o instituţie permanentă, care trebuia să se întâlnească permanent conform unei scheme autoritative. Sinoadele ecumenice ele se diferenţiau substanţial de acele sinoade locale şi provinciale care se presupuneau a se întâlnii anual, pentru a tranzacţiona diferite tematici şi pentru a exercita funcţia unei superviziuni unificatoare. Autoritatea sinoadelor ecumenice era mare, ultimă şi obligatoare. Sinoadele erau întâlniri extraordinare şi ocazionale. Aceasta explică de ce nici un Sinod Ecumenic nu a fost ţinut din 787. În Orient, a existat o convingere adânc că nu mai trebuiau ţinute alte sinoade, dincolo de numărul sacru de „şapte.” Nu a existat nici un fel de teorie a Sinoadelor ecumenice în teologia estică sau în dreptul canonic al estului. Cele şapte sinoadele reprezentau cele şapte daruri ale lui Dumnezeu,

după cum există şapte daruri ale Duhului Sânt sau şapte taine. Autoritatea ecumenică avea un caracter „super-canonic”. Biserica estică, cel puţin, nu ştia de nici un fel de „teorie conciliară” a administraţiei, cu excepţia de la nivel local. O astfel de teorie a fost elaborară în occident, în Evul Mediu, în timpul acelei „mişcări sinodale” în Biserica Occidentală, în lupta cu centralizarea papală crescândă. Nu are nici un fel de legătură cu organizarea Bisericii primare, în special în est.

Se ştie mult prea bine că Împăraţii au luat parte activă la Sinoadele Ecumenice şi uneori au participat la deliberările conciliere, ca de exemplu, Constantin la Nicea. Sinoadele au fost de obicei convocate de decrete imperiale şi deciziile lor au fost confirmate de recunoaşterea imperială, prin care li s-a oferit autoritatea obligatorie legală în Imperiu. În anumite cazuri, iniţiativa a fost luată de Împărat, după cum a fost în cazul celui de al Cincilea Sinod Ecumenic, la Constantinopol, 553, unde presiunea şi violenţa Împăratului, însuşi marele Împărat Iustinian, a fost atât de evidentă şi dezastroasă. Acestea sunt faptele care sunt citate de obicei ca şi dovadă pentru Cezaropapismul bizantin. Indiferent ce fel de influenţă au avut Împăraţii asupra sinoadelor şi indiferent de presiunea care sa exercitat, sinoadele au fost definitiv adunări de episcopi şi numai ei au avut autoritatea de a vota. Presiunea Imperială a fost un fapt şi nu un drept. Rolul activ al Împăraţilor în convocarea sinoadelor şi marele lor interes în aceste probleme sunt complet de înţeles în contextul unui Commonwealth creştin indivizibil. Este evident adevărat că Sinoadele ecumenice au fost într-un anume sens „sinoade Imperiale,” *die Reichskonzilein,* Sinoadele Imperiului. Nu trebuie să uităm că Imperiul a fost un *Oikoumene.* Dacă „ecumenic” însemna doar „Imperial,” „Imperial” nu însemna nimic mai mult decât „Universal.” Imperiul, prin convingere, a acţionat întotdeauna de partea întregii umanităţi, indiferent cât de gratuită ar fi fost această presupunere. S-au făcut încercări, de către cărturarii moderni, de a construi

Sinoadele ecumenice ca şi nişte instituţii imperiale şi în particular, să se tragă o paralelă între ele şi senat. Această sugestie este cu greu credibilă. Mai întâi de toate, poziţia împăratului la sinod a fost radical diferită de poziţia sa în Senat. Votul aparţinea numai episcopilor. Deciziile erau aclamate în numele lor. Împăratul era un fiu ascultător al Bisericii şi a fost legat de voinţa şi vocea ierarhiei. Numărul episcopilor prezenţi a fost, într-un anume sens, irelevant. Ei au fost aşteptaţi să descopere *gândirea comună* a Bisericii, de a mărturisii „tradiţia" ei. Mai mult, deciziile trebuiau să fie unanime: nici o majoritate de voturi nu era permisă în probleme de adevăr etern. Dacă nici o unanimitate nu putea fi dobândită, Sinodul era scindat şi această scindare descoperea existenţa unei schisme în Biserică. În orice caz, episcopii din sinod nu au acţionat ca şi oficiali ai Imperiului, ci ca şi „îngeri ai Bisericilor," prin autoritatea Bisericilor şi prin inspiraţia Duhului Sfânt. Mai presus de orice, după cum a spus Edward Schawtz, ce mai mare autoritate modernă a istoriei Sinoadelor a spus destul de clar, „Împăratul era muritor, Biserica nu era."

VI

Biserica nu aparţine acestei lumi, la fel cum Domnul ei, Hristos nu aparţinea acestei lumi. Dar el trăia în această lume, „smerindu-se" pe Sine la condiţia lumii pe care a venit să o mântuiască şi să o răscumpere. Biserica trebuia să treacă printr-un proces de *kenoză* istorică, în misiunea răscumpărătoare a lumii. Scopul ei a fost nu doar să răscumpere oamenii din această lume, ci să răscumpere lumea înseşi. În particular, din moment ce omul a fost esenţial o „fiinţă socială," Biserica trebuia să se lupte cu datoria „răscumpărării societăţii." Ea era o societate, un nou model de relaţii sociale, în unitatea credinţei şi în legătura păcii. Datoria s-a dovedit a fi profund ambiguă şi plină de ardoare. Ar fi inutil să pretindem că nu a fost niciodată completată.

Sfântul Imperiu al „evului mediu” a fost un eşec evident, atât în formele vestice cât şi în cele estice. A fost concomitent o utopie şi un compromis. „Lumea veche” încă mai continua sub o mască creştină. Totuşi nu a continuat neschimbată. Impactul credinţei creştine a fost evident şi profund în toate domeniile vieţii. Credinţa evului mediu era o credinţă curajoasă şi nădejdea era nerăbdătoare. Oamenii credeau că această lume poate fi convertită şi „încreştinată,” nu numai că a fost „iertată.” A existat un profund crez în posibilitatea unei renaşteri ultime a întregii existenţe socio-istorice. În această convingere toate datoriile istorice au fost asumate. Întotdeauna exista un pericol dublu în această sârguinţă: a greşii anumite împliniri parţiale pentru unele ultime sau a fi mulţumiţi cu împliniri relative, din moment ce ţelul final nu era de împlinit. În aceasta se înrădăcinează duhul compromisului. Pe de-a întregul, singura autoritate ultimă acre a fost acceptată de toată lumea în această vreme a fost cea a adevărului creştin, indiferent în ce fel acest adevăr a fost specificat şi explicat. Mitul „evului mediu întunecat” a fost uitat de un studiu imparţial al trecutului. A existat chiar şi o mişcare într-o direcţie opusă. Deja romanticii predicau întoarcerea la evul mediu ca şi la o „epocă a credinţei.” Ei au fost impresionaţi de *unitatea duhovnicească* a lumii medievale. Evident, lumea medievală a fost şi una a tensiunilor. Totuşi, tensiunile se par că au fost depăşite de anumite convingeri cruciale sau coordonate în ascultarea totală a autorităţii supreme a lui Dumnezeu. Neajunsurile grave ale aşezământului medieval nu ar trebui să fie ignorat sau ascuns. Ţelul omului medieval a fost să construiască o societate cu adevărat creştină. Persistenţa acestui scop a fost recent redescoperită şi recunoscută. Indiferent ce s-ar fi spus despre eşecurile şi abuzurile perioadei medievale, principiul călăuzitor a fost justificat. Idea unui Commowealth creştin este acum luată din nou destul de serios, indiferent cât de mult ar fi fost învăluită într-o ceaţă şi în îndoială şi indiferent în ce manieră particulară ar fi frazată în zilele noastre. În această

perspectivă, experimentul politico-ecclesial bizantin ne apare într-o nouă lumină. A fost o încercare sinceră de a rezolva o problemă reală. Experimentul nu ar trebui probabil să fie reactualizat şi în nici un caz nu poate fi uitat sau dezvăţat. Experimentul bizantin nu a fost doar unul „provincial," un experiment „estic." Avea o semnificaţie „ecumenică." De fapt moştenirea occidentală este de fapt „bizantină," atât bună cât şi rea.

Pentru motive evidente, monahismul nu putea devenii în nici un fel un mod de viaţă comun. Putea fi din necesitate o cale pentru puţini, pentru aleşi, pentru cei care l-au ales. S-a implicat un accent pe liberul arbitru. Putem fi născuţi într-o societate creştină, putem fi renăscuţi în monahism, printr-un act al voinţei. Impactul monahismului a fost mai larg decât propriile rânduri, monahii nu sau abţinut de la o acţiune istorică directă, cel puţin prin criticism şi avertismente. Monahismul a fost o încercare de *a împlinii* obligaţiile creştine, de a organiza viaţa umană exclusiv pe principii creştine, în opoziţie cu „lumea." Eşecurile istorice ale monahismului trebuie să fie admise şi bine încunoştinţate. Ele au fost expuse şi denunţate de liderii monahali şi reforme drastice au fost aplicate de multe ori. „degenerarea" monahală a fost o temă favorită a multor istorici moderni. Din nou, în timpurile recente „chemarea deşertului" şi-a asumat un nou îndemn şi senzaţie, nu numai că a atras pe cei care s-au săturat de lume şi visau să „scape" sau să se „refugieze," ci deasemenea să deştepte pe aceia care au fost zeloşi în a aplica o „reînnoire" asupra lumii, confuză din cauza fricii şi disperării. Monahismul nu atrage doar ca şi o şcoală a contemplaţiei, ci şi ca şi o şcoală a ascultării, o şcoală a experimentului, ca şi un experiment în viaţa comună. În aceasta constă fiorul închinoviatului. În contextul acestei noi experienţe, moştenirea monahismului estic şi bizantin este primită repede şi cu bucurie şi reafimată de un număr crescând de creştini fervenţi din occident şi din alte părţi.

Biserica care se stabileşte pe sine în lume este

întotdeauna expusă ispitei unei ajustări excesive cu mediul înconjurător, a ceea ce este descris de obicei ca şi „lumesc.” Biserica care s-a sperat de lume, în simţirea „nelumescului” ei radical este expusă la un pericol opus, la pericolul unui detaşări excesive. Mai există un al treilea pericol, care a fost probabil principalul pericol al istoriei creştine. Este pericolul standardelor duble. Acest pericol a fost precipitat de ridicarea monahismului. Monahismul nu a fost iniţiat a fi doar o cale pentru câţiva. A fost conceput ca şi o practică consecventă a voturilor creştine comune şi generale. A servit ca şi o provocare puternică şi o reamintire în mijlocul compromisurilor istorice. Totuşi, un compromis greşit a fost introdus atunci când monahismul a fost interpretat ca şi o cale excepţională. Societatea creştină nu a fost numai grav împărţită şi separată în grupuri religioase şi „seculare,” ci înseşi idealul creştin a fost împărţit în două, polarizat de o distincţie subtilă între „esenţial” şi singular, între „obligatoriu” şi „opţional,” între „sfat” şi „obligaţie.” De fapt, toate „perceptele” creştine sunt sfaturi şi chemări, care pot fi ascultate în ascultare desăvârşită. Toate „sfaturile” sunt obligatoare. Duhul compromisului pătrunde în acţiunea creştină atunci când „al doilea cel mai bun” este permis formal şi chiar încurajat. Acest „compromis” poate fi practic de neevitat. Dar el trebuie încunoştinţat franc şi în acelaşi timp încurajat. Acest „compromis” poate fi practic inevitabil, dar trebuie să fie încunoştinţat deschis. Trebuie admisă o multiplicitate a manierelor vieţuirii creştine. Ceea ce nu trebuie admis este gradarea în scara „desăvârşirii.” „Desăvârşirea” nu este un sfat, ci un percept, de care nu ne putem dispensa. Unul din marile merite ale Bizanţului era că nu se poate admite în principiu dualitatea standardelor vieţii creştine. Bizanţul a greşit, a greşit grav pentru că nu a stabilit o relaţie adecvată şi lipsită de ambiguitate între relaţia dintre Biserică şi Commonwealthul mai larg. Bizanţul nu a reuşit în deschiderea porţii paradisului pierdut. Totuşi, nimeni nu a reuşit până acum. Poarta este încă închisă. Cheia bizantină

nu a fost cea bună. La fel şi restul cheilor. Probabil că nu există nici un fel de cheie istorică sau pământească pentru acel ultim zar. Există doar o cheie eshatologică, adevărata *„Cheie a lui David.”* Totuşi, Bizanţul s-a luptat vreme de secole, cu o dedicaţie şi o aplecare fervent㠠cu problema reală. În zilele noastre, atunci când ne luptăm cu aceiaşi problemă, am putea dobândii ceva lumină printr-un studiu imparţial al experimentului estic, atât în nădejdile sale, cât şi în eşecurile lui.

CAPITOLUL IV

Controversa iconoclastă

Controversa iconoclastă a fost inevitabil unul din conflictele majore din istoria credinţei creştine. Nu a fost numai un conflict bizantin; Occidentul a fost şi el implicat în dispută. Este adevărat, orişicum, că Occidentul nu a urmat niciodată estul în argumentul teologic, nici nu a suferit toate implicaţiile şi consecinţele teologiei Bizantine a icoanelor. În istoria estului creştin era, din contră, un punct de întoarcere. Toate nivelele vieţii au fost afectate de acest conflict, toate stratele societăţii au fost implicate în această luptă. Lupta a fost violentă, amară şi disperată. Costul victoriei a fost enorm şi tensiunile din Biserică nu au fost rezolvate de ea. Biserica în Bizanţ nu şi-a recuperat niciodată unitatea ei lăuntrică, care a fost distorsionată sau pierdută în controversa iconoclastă.

Destul de ciudat, se pare că am pierdut cheia la această criză monumentală a istoriei. Originea, înţelesul şi natura conflictului iconoclast sunt incerte şi obscure.

Istoricii moderni nu sunt de acord cu punctele principale de interpretare. Este la modă în ultimele decade, din timpurile lui Paparrigopoulo şi Vasiljevski, să fie acordată crizei iconoclaste o interpretare primară în categoriile sociale şi politice şi să privim aspectul religios ca şi un subiect de lăsat pe margine. S-a sugerat de multe ori că în sine criza nu a avut nimic de a face cu doctrina şi argumentele teologice sau acuzele au fost inventate din câte se pare, *post factum,* ca şi arme eficente în luptă. Unii istorici au mers atât de departe încât au sugerat că problema religioasă nu a fost decât un „ecran de fum," manufacturat şi angajat de partidele rivale ca şi o mască pentru a ascunde adevăratul subiect, care era de natură economică.[46] Chiar şi recent, un cărturar bizantin a afirmat că teologia nu conta deloc în dispută şi că toată controversa „se preocupa cu nimic mai mult sau mai puţin decât cu speculaţia filosofică."[47] Bizanţul se presupunea că a fost mort duhovniceşte şi epuizat cu mult înainte să se ridice controversa iconoclastă şi conflictul în sine a fost numai un simptom de sterilitate a Bisericii bizantine. S-a ajuns la un punct mort în dezvoltarea lui. „Curiozitatea intelectuală a fost practic moartă. De partea ortodoxă se poate cu greu vedea un semn de curiozitate. Pe de altă parte, „iconoclasmul a fost de puţină importanţă pentru intelectualitate."[48] Prin urmare, lupta iconoclastă nu trebuie interpretată în perspectiva marilor conflicte doctrinare ale secolelor care au precedat; vechile erezii hristologice au fost condamnate şi erau subiecte moarte în acel timp. Fantomele au fost invocate în disputa

46 K. N. Ouspensky, *Schiţe ale istoriei bizantine,* Partea I, Moscova 1917 (rusă), p. 237. Cartea lui Ouspenski despre istoria iconoclasmului, la care se referă, se pare că nu a fost publicată niciodată.

47 Henri Grégoire, în *Byzantium,* editat de Norman H. Baynes şi H. St. L. B. Moss (Oxford: Callendron Press, 1948), p. 105. Toate articolele din acest volum sunt scrise după război.

48 E. J. Martin, *O istorie a controversei iconoclaste* (Londra: S. P.C.K., s.d.), pp. 3-4.

iconoclastă doar de dragul eficenţei polemice.[49] În final se presupune că nu trebuie să săpăm după aceste cadavre. În lumina noilor cercetări, aceste afirmaţii arbitrare sunt deznădăjduit de demodate şi învechite. Aşezământul teologic al întregii dispute a fost redescoperit şi restabilit de nişte cărturari imparţiali dincolo de gândirea rezonabilă. Ar fi destul să citǎm studiile lui George Ostrogorski, Gerhard B. Ladner şi în special Lucas Koch, O.S.B.[50] Cărturarii moderni recunosc acum că adevărata problemă aflată în discuţie a fost specific religioasă şi că ambele părţi se luptau cu probleme teologice reale. Dezbaterea iconoclastă nu a fost simplu eclesiastică sau ritualistă; a fost o controversă doctrinară. Anumite probleme ultime de credinţă şi crez erau puse în joc. A fost o luptă reală pentru „ortodoxie.” Sfântul Ioan Damaschin, patriarhul Nichifor şi Sfântul Teodor Studitul au fost cu adevărat teologi şi nu doar controversialişti sau intriganţi. Este foarte instructiv că un studiu apropiat al lucrărilor lui Nichifor (ale căror lucrări sunt încă nepublicate) l-a obligat de J. D. Andreev să revizuiască şi să întoarcă interpretarea sa de mai înainte a controversei iconoclaste. El şi-a început studiile în felul lui Paparrigopoulo şi a sfârşit cu o convingere fermă că iconoclasmul a fost o frază integrală a marii dispute hristologice, că patriarhul Nichifor a fost „un puternic exponent al geniului grec.” Din nefericire, cartea

49 Gréoire, *Byzantium* (1948), p. 105.

50 G. Ostrogorsky, *Stzudien zur geschichte des byzantinischen Bildersreites,* (Breslau, 1929) [*Historische Untersuchungen,* Hf. 5]; „Legătura problemei sfintelor icoane cu dogma hristologică,” *Seminarium Kondakovianum,* I (1927); „Presupoziţii gnoseologice ale controversei Bizantine despre sfintele Icoane,” *Ibidem,* II (1928) – ambele articole au fost publicate în rusă; „Le doubts de la Querelle des Images,” *Mélanges Diehl,* vol. I, Paris, 1930; G. Ladner, „Der Bilderstreit und die Künstlehren der byzantinischen und abenländischen Theologie,” *Zeitschrift für die Kirchengesichte,* B. 50 (1931); „Originea şi semnificaţia controversei iconoclaste bizantine,” *Studii medievale,* II (1940); P. Lucas Koch, „Zur Theologie der Christus-ikone,” în „Benediniktischen Monatschrift,” *Beuron,* XIX (1937); 11-12; XX (1928(, 1-2, 5-6. 7-8; „Christusbild-kaiserbild,” *Ibidem,* Xxi (1939), 3-4.

lui Andreev nu a fost niciodată publicată şi manuscrisul ei, care a fost gata de tipar, se pare că a fost pierdut.[51]

Această concluzie nu ar trebui să nege sau să minimalizeze aspectele politice şi sociale ale conflictului. Aceste aspecte trebuie văzute într-o perspectivă potrivită. Toate mişcările din Biserica primară (şi posibil toate mişcările filosofice şi doctrinare) erau, într-un anume sens, „implicate politic" şi aveau implicaţii politice şi sociale. Chiar şi Monoteismul era o „problemă politică."[52] Totuşi, ele nu erau în nici un caz doar o suprastructură ideologică asupra fundamentelor politice sau economice. În conflictul iconoclast intriga politică în sine a avut o conotaţie foarte bine stabilită. „Cezaro-papismul" împăraţilor iconoclaşti a fost în sine o doctrină teologică.[53] Dar fără nici o îndoială, este vorba de un fenomen complex. Numeroase grupuri au fost asociate cu mişcarea. Scopurile şi interesele lor, motivele şi ţelurile lor nu erau în nici un caz identice. Probabil, nu a fost nici un fel de înţelegere în chiar partidul iconoclast, dacă a existat cel puţin vreun partid sau cel puţin un partid particular. De fapt, ceea ce ştim este că au existat enorm de multe dezacorduri. Prin urmare, descoperirea unui aşezământ sau perspectivă teologică nu rezolvă toate problemele dintr-o dată. Totuşi, aduc în centrul atenţiei anumite noi probleme. Trebuie să admitem franc că informaţiile noastre despre epocă sunt incomplete şi inadecvate. Sunt enorm de multe lucruri de făcut înainte să putem admite o sinteză istorică inclusivă. Chiar şi documentele teologice majore ale epocii nu au fost studiate cum se cuvine. Nu avem nici o carte de nădejde despre teologia Sfântului Teodor Studitul şi nici o monografie măcar despre Sfântul patriarh Nichifor. Multe

51 O scurtă notă a lucrării nepublicate a lui Andreev a fost oferită în *Jurnalul istoric rus* (probabil de V. Beneshevich), VII (Petrograd, 1921), 215-218 (în rusă).

52 Acesta a fost titlul unei broşuri admirabile de Eric Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem* (1935).

53 Cf. Lucas Koch, *Christusbild,* etc. – Autorul foloseşte extensiv cartea lui André Grabar, *L'Empereur dans l'art Byzantin* (Paris, 1936).

dintre informaţiile disponibile au fost trecute cu vederea sau greşit interpretate, datorând anumite prejudicii şi presupoziţii, care nu au fost niciodată analizate serios.

Nu ar fi nici o exagerare să spunem că pe de-a întregul ştim şi înţelegem poziţia Iconodulilor cu mult mai bine decât teologia iconoclaştilor. Afirmaţiile şi aspiraţiile teologice ale apărătorilor Sfintelor Icoane sunt, mai mult sau mai puţin, clare şi comprehensibile. Ele au fost afirmate, descrise şi sumarizate de scriitorii proeminenţi ai vremii. Ştim pentru ce au stat şi la ce s-au opus şi care l-au fost motivele.[54] Poziţia teologică a iconoclaştilor, din contră, este obscură. Bineînţeles se datorează mai întâi puţinelor informaţii deţinute. Documentaţia noastră este fragmentară şi insuficentă. Scrierile originale ale Iconoclaştilor au fost aproape complet distruse de antagoniştii lor şi pot fi reconstruite numai pe baza evidenţelor duşmanilor lor. Până la un anumit nivel acest lucru a fost făcut.[55] Totuşi, nu ştim care a fost punctul de început al argumentului iconoclast şi nici nu ştim perspectiva reală a acestui argument. Această perspectivă care ne lipseşte a fost înlocuită de conjunctura istoricilor prin analogie. Ura şi respingerea imaginilor, indiferent că vine de la Iudaism sau de la Musulmani, pe de o parte şi în cele din urmă condamnarea puritană a artei sfinte pe de cealaltă parte, par să ne ofere o analogie relevantă, în special fiindcă au existat mişcări paralele de un tip similar în alte contexte, aproape contemporane cu răbufnirea iconoclastă în Bizanţ. Principala problemă a istoricului este orişicum: care a fost principala sursă de inspiraţie a acelor grupuri bisericeşti care s-au dedicat cauzei iconoclaste? Ar fi o sârguinţă precară să folosim analogia, înainte să fie stabilită prima problemă. Este o presupunere gratuită şi în nici un caz nu este o soluţie uşoară dacă pur şi simplu

54 Cea mai bună prezentare a teoriei ortodoxe a icoanelor stă în articolele lui P. Lucas Koch.

55 A se vedea B. M. Melioranski, *Gheorghij Kyprianin i Ioann jerusalimiskij, dva maloizviestnykh borza za pravoslavie v 8 vickie* (St: Petersurg, 1901); şi Ostrogoski, *Studien.*

sugerăm (după cum s-a sugerat de mai multe ori) că iconoclaştii au fost conduşi mai întâi de orice de dorinţa de ai plăcea împăratului.[56] Această presupunere nu face o justiţie deplină faptelor evidente. Din câte ştim, episcopii nu i-au depăşit pe anumiţi politiceni şi totuşi ei păreau a fi destul de sinceri în atitudinea lor faţă de iconodulie. Chiar şi Kopronimos a trebuit să-şi justifice poliţele şi convingerile sale prin argumente teologice, evident, să nu-i impresioneze atât de mult pe oponenţi, decât să facă un apel convingător suporterilor lui prospectivi. El a trebuit să vorbească idiomul lor, chiar dacă nu-i era propriu lui, chiar dacă principalul lui motiv nu era unul teologic. Ştim că pseudo-sinodul din 754 nu a urmat complet punctelor de vedere ale împăratului.[57]

Nu este scopul acestui studiu de a face o încercare de sinteză. Scopul şi ţelul este foarte modest şi limitat. O să pun în evidenţă şi o să sugerez anumite linii proaspete de cercetare. Este un punct al programului de studiu, nu un raport al realizărilor. O să începem cu o întrebare concretă: care a fost principala autoritate a iconoclaştilor? A fost un apel la antichitate şi probabil acesta a fost cel mai puternic atac spre apărarea şi spre înţelegerea lor. A fost un apel dublu la scriptură şi la tradiţie. În interpretarea modernă este obişnuit să se ofere prioritate dovezilor scripturistice. Referinţele patristice au fost neglijate. Ele par a fi mai puţin instructive şi convingătoare. În secolele nouă şi zece dovezile patristice aveau mare greutate. Mi se pare că ar fi trebuit să acordăm mai multă atenţie acestor referinţe, să nu judecăm lupta, ci să găsim mijloacele de combatere a partidelor aflate în întrecere.

56 Cf. e.g., A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire Byzantine* (Paris: Picard, 1932), I, 379: *„Quant au parti de la cour et an haut elergé, on peut dire que ces founctionnaires du gouvernament et évêques n'obéirent pas pour la plupart aux ordres de leur conscience, mais q'ils professèrent les dotrines qui s'harmonisaient avec leurs crainte et leur ambitions."* Acest punct de vedere este larg răspândit în literatură.

57 Acest punct a fost accentuat de H. Grigorie în recenzia sa la „Studien," a lui Ostrogoski în Bzyantion, IV, 765-771.

Mai întâi de orice, câteva comentarii despre dovezile scripturistice nu ar fi de ajuns. Interzicerea imaginilor în Vechiul Testament este prima şi apărătorii icoanelor au oferit multă atenţie acestui lucru. Ei au re-interpretat în multe feluri această mărturie a Vechiului Testament. Totuşi, putem fi siguri că acesta a fost centrul adevărat al dezbaterii şi nu a fost un împrumut din ale surse literare? Atunci când s-a spus aceasta pur şi simplu: a existat o controversă între creştini şi evrei, tocmai cu privire la acest punct, imediat după izbucnirea mişcării iconoclaste în Biserica Bizantină. Evident, în această controversă mărturia Vechiului Testament a trebuit să aibă o prioritate indiscutabilă. Avem toate motivele să credem că în această dezbatere apologiştii creştini au dezvoltat anumite argumente standard şi au compilat un fel de mărturii *testimonia* patristice pentru a acuza poziţia creştină.[58] Nu avem nici o evidenţă directă să dovedim că criza interniceană din Biserică a fost o continuare organică a controversei iudeo-creştine de mai înainte. Totuşi, a fost natural pentru ambele părţi să folosească sau să pună în practică argumentele gata disponibile şi alte „dovezi." A fost oare acestea tocmai punctul central al controversei bizantine? De obicei, tot argumentul iconoclast este reconstruit ca şi o obiecţie „semitică" împotriva re-păgânizării „elenică" a Bisericii. Iconoclasmul apare a fi doar o simplă rezistenţă orientală a unei elenizări mai mult sau mai puţin acute a creştinismului. Trebuie să conchidem că, în anumite aspecte, aceasta este o ipoteză destul de plauzibilă.[59] Iconoclasmul s-a născut în orient şi

58 Cf. F. Vernet, „Juifs (Controverses avec les)," în *D.T.C.,* VIII. 2, c. 1878 s.; şi Sirarpie der Nersessian, „Une Apologie des images du septième siècle," în *Byzantion,* XVII (1944-1945). A se vedea deasemenea J. B. Frey, „La question des images chez les Juifs," în *Biblica,* XV (1934).

59 Este un loc comun în literatură. A se vedea în timpurile recente, Christopher Dawson, *Facerea Europei* (Londra: Sheed&Ward, 1946 (1932), p. 136: „Acest lucru are în spate, nu numai doctrinele explicite ale unui sectarism oriental care a respins tot sistemul dogmei elinice." Cf. George Every, *Patriarhatul Bizantin, 451-1204* (Londra: S. P. C.K.,

primii săi promotori au fost episcopii frigieni (Constantin de Nacoleia şi Toma de Claudiopolis). Totuşi, haideţi să nu uităm ciudatul fapt că numele lor dispare complet în documentele de mai târziu – probabil fiindcă ei nu au făcut apel la noile straturi care susţineau cauza iconoclastă în faza lui ultimă.[60] Din nou, mişcarea iconoclastă în Bizanţ a fost precedată de o persecuţie de un caracter similar cu cel din califat. Totuşi, nu s-a detectat nici o legătură directă cu opoziţia musulmană – nu a fost nimic mai mult decât un paralelism şi o „analogie."[61] Chiar şi apărătorii de inspiraţie orientală conchid că rolul orientalilor în dezvoltările ulterioare ale luptei a fost *nul.*[62] Pe de altă parte, primul teolog al icoanelor s-a născut în est, într-un mediu musulman. Este vorba de sfântul Ioan Damaschin care nu a fost în nici un caz o figură excepţională. Nu trebuie să uităm că în perioada ultimă a luptei, cauza iconoclastă a fost populară în cercurile elinice şi în armată, în vreme ce în păturile inferioare nu a înflorit niciodată, chiar dacă sunt înregistrate anumite cazuri de violenţă între mase. Această observaţie a fost făcută de Schwartzlose.[63] Chiar dacă imboldul iniţial a venit din orient şi de la mase, mişcare a crescut rapid pe teren grecesc şi a fost susţinută în special de cei învăţaţi. Aceasta a fost principalul motiv pentru care Paparrigopoulo a construit iconoclasmul în sistemul primar al iluminismului. În orice caz, trebuie să ne ferim de generalizări uşoare. Situaţia pare să fie mult mai

---

1946) p. 105. Schismele iconoclaste dintre 730-786 şi 815-43 nu au fost schisme între est şi vest, ci între partidul asiatic din Constantinopol şi partidul grec şi latin din Grecia, Italia şi Roma.

60 Cf. Ostrogoski, *Mélanges Diehl,* p. 236: *„Le rôle, joué au débout de la querelle des images par le clergé iconoclaste d'Asie Mineure, tombe dans l'oublie dans les siècles suivants."* A se vedea şi Meliaronski, *Gregorij Kyprianin.*

61 Cf. J. M. Sweetman, *Islamul şi teologia creştină,* P. I, v. I (Lutherworth Press, Londra & Redhill, 1945) p. 63: „am fi tentaţi să vedem în această mişcare ceva similar islamului" etc.

62 Cf. Vasiliev, *Histoire*, 380.

63 Karl Schwartzlose, *Der Bilderstreit* (Gotha, 1890), pp. 77-78.

complicată decât poate explica o ipoteză orientală. Rămâne să determinăm precis de ce şi cum iconoclasmul a putut face apel la clerul superior şi alţi intelectuali din Bizanţ. Ei au fost oponenţii cu care Nicodim şi Teodor au trebuit să dezbată subiectul. Linguşirea şi oportunismul acestor bărbaţi nu este o explicaţie. Explică doar o întrebare nedorită. A devenit obişnuit să căutăm „sursele" iconoclasmului în cele mai uitate colţuri: iudaism, islam, paulicieni şi alte erezii orientale.[64] Precedenţii elenici sau „sursele" elene au fost trecute cu vederea sau ignorate.

Să ne întoarcem acum la referinţele patristice ale partidului iconoclast. Marea majoritate sunt lipsite de culoare şi irelevante – fraze detaşate din contextul lor original. Există numai două referinţe care sunt de importanţă şi care pot substanţia teza teologică. Mai întâi, scrisoarea lui Eusebiu al Cezareei către Constanţia Augusta. În al doilea rând, citate din Epifanie sau „Epifanide" sau Pseudo-Epifanie, dacă suntem de acord cu Ostrogoski cu privire la punctul autorităţii. Mărturia lui Epifanie a fost discutată extensiv de Hol şi Ostrogoski şi o putem lăsa la o parte în studiul prezent. Trebuie să ne amintim că pentru Hol mărturia lui Epifanie (pe care a privit-o ca fiind autentică) a fost o dovadă de conotaţie dogmatică a întregii probleme a imaginilor, încă din secolul al patrulea.[65] Destul de ciudat, evidenţei lui Eusebiu nu i s-a acordat destul de multă atenţie. A fost citat adesea dar nu a fost niciodată analizat cum se cuvine. Nu există nici un motiv să-i chestionăm autenticitatea.[66] Se

---

64 În orice caz, paulicienii au fost invocaţi în van, fiindcă este destul de îndoielnic dacă ei au avut vre-o tendinţă iconoclastă, orişicât de mult ar fi fost ei de acord cu presupoziţiile dualiste. A se vedea Henri Grégoire, în *Atti del V Congresso internazionale di Studi Bizantini* (Roma, 1939), 177 şi recent D. Obolenski, *Bogomilii* (Cambridge, 1949) p. 53.

65 A se vedea Karl Holl, *„Die scriften dews Epiphanius gegen die Bilderverhrung"* (1916), în a sa *gesammelte Aufstäze zur Kirchngesichte* (Tübingen: Mohr, 1928), II, 351-387 şi Ostrogoski, *Studien,* 61 ff.

66 Holl, 387, n. I. „An der Echtheit des Briefs hat nur Befangenschft

pare că acesta este argumentul cheie în întreg sistemul raţionamentului iconoclast. Este cu greu un accident faptul că Sfântul Nichifor s-a simţit obligat să scrie un „Antirrheticus” împotriva lui Eusebiu. Numele lui Eusebiu cere atenţie pentru un alt motiv: întreaga concepţie iconoclastă a puterii imperiale şi a autorităţii Bisericii merg înapoi la Eusebiu. A existat o urmă evidentă de arhaism în poliţele iconoclaste.

Scrisoarea lui Eusebiu nu este păstrată deplin. Anumite părţi din ea sunt citate şi discutate la sinodul din Nicea şi din nou de Nichifor. Toate fragmentele disponibile au fost adunate de Boivin şi publicate de Gregoras Nichifor în *Istoria* sa (1702). Textul a fost reprodus de câteva ori de atunci şi a fost greşit înţeles, fiind infectat în special de idei origeniste de tot felul. Este adevărat, că numele lui Origen nu a fost niciodată menţionat în dezbaterea iconoclastă şi Nichifor l-a tratat pe Eusebiu ca şi un arian fără să-l menţioneze pe Origen. În acest moment nu suntem preocupaţi cu ceea ce a avut de spus Nichifor împotriva lui Eusebiu.[67] Caracterul origenist al scrisorii este dincolo de nici o îndoială. Evident iconoclaştii s-ar fi condamnat, dacă ar fi pretins pentru ei înşişi autoritatea lui Origen. Evident, tot etosul şi susţinerea origenismului a fost fără nici o îndoială favorabil[acelui curs de raţionament teologic care a fost de fapt adoptat de iconoclaşti]. Prin urmare, apărarea sfintelor icoane a fost, într-un anume sens, o respingere indirectă a origenismului, un nou act în povestea „controverselor

---

zweifeln können. Sprache, Standpunckt, Auffassung stimmmen ganz mit dem unangefochten Eusebius überrein. Wäre das Schreiben in einem späternen Jahrhundert gefälwchst, so müsste dogmatishe Begründung schärfer gefasst sein.”

67 *Antirreticus Liber adversus Eusebium et Ephiăhanium* de Sf. Nichifor a fost publicat de cardinalul J. B. Pitra în *Specilegium Solesmente,* vol. I (1852), p. 371-504; vol. IV (1858), p. 292-380. din nefericire tratatul teologic la sfântului Nichifor, *Eleuchos kai Antrope,* este încă nepublicat. Studii recente despre sfântul Nichifor: A. J. Visser, *Nikephoros und der Bilderstreit* (1952); P. J. Alexander, *Patriarhul Nichifor al Constantinopolului* (1958).

origeniste.”

Mai întâi de orice, hristologia lui Origen era în întregime inadecvată şi ambiguă. Întregul set de presupuneri metafizice a făcut foarte dificil pentru el să integreze Întruparea, ca şi act istoric unic, în schema generală a Revelaţiei. Tot cea ce era istoric era pentru el tranzitoriu şi accidental. Prin urmare întruparea istorică trebuia privită numai ca un moment în povestea continuă a teofaniei permanente a Logosului dumnezeiesc – un moment central, într-un anume sens, dar cu nimic mai mult decât un simbol central. În perspectiva unui proces cosmico-dumnezeiesc continuu nu exista nici un fel de loc pentru o unicitate istorică, pentru o decizie ultimă, împlinită în timp de un eveniment major unic. Nici un eveniment nu putea în această perspectivă să aibă un înţeles ultim sau valoare prin sine ca şi eveniment. Toate evenimentele trebuiau interpretate ca şi simboluri sau proiecţii ale unei realităţi mai înalte, supra-temporale şi supra-istorice. Istoria era dizolvată în simbolic. Simbolul nu este nimic mai mult decât un semn, care arată în spre un dincolo, fie eternitatea sau „veacul ce va să fie,” sau ambelele concomitent. Tot sistemul de simboluri era ceva provizionul, ceva cu care trebuia să se termine imediat. Trebuia penetrat dincolo de ecranul simbolurilor. Acesta a fost principalul postulat sau simbol exegetic al lui Origen. Metoda exegetică a lui Origen indiferent ce nume ar fi purtat, a fost menită tocmai pentru acest scop ultim – de a transcede istoria, de a merge dincolo de vălurile evenimentului, dincolo de „litera” care inevitabil v-a omorî noua distribuire a harului, cu nimic mai mult decât, *sub umbraculo legis.* Realitatea sau istoricitatea evenimentelor nu a fost negată, dar ele trebuiau interpretate ca şi sugestii, semne şi simboluri. Ar fi o nedreptate evidentă, dacă îi atribuim lui Origen o neglijare a istoriei, a „Iisus-ului istoric” şi Acesta crucificat. După cum a remarcat Bigg destul de apt: „crucea în toată minunea, puterea şi frumuseţea ei a fost întotdeauna în ochii lui Origen.”[68]

68 Charles Bigg, *Creştinii platonici din Alexandria* (a doua ediţie

Simbolismul lui Origen nu a avut nimic dochetist în el. Totuşi, „crucea istorică” a lui Iisus era pentru Origen numai un simbol a ceva mai înalt. Numai *simpliciores,* „cei care sunt încă copii,” ar putea fi mulţumiţi, în opinia lui Origen cu sensul „somatic” al Scripturii, care este numai o umbră a tainelor lui Hristos, la fel cum legea celor vechi a fost o umbră a lucrurilor bune ce aveau să fie. Cei mai avansaţi sunt preocupaţi cu adevărul în sine, cu „Evanghelia eternă” (sau o „Evanghelie duhovnicească”) pentru care Evanghelia istorică nu este nimic mai mult decât o enigmă şi o umbră. Origen distinge emfatic şi contrastează un creştinism „extern” cu unul „ascuns.” Este adevărat că el admite că trebuie să fim concomitent „somatici” şi „pnevmatici,” dar numai pentru motive şi scopuri educaţionale. Trebuie să le spunem creştinilor „carnali” că ei nu ştiu nimic altceva decât pe Hristos Iisus şi pe Acesta răstignit. „Trebuie să-i găsim pe cei care sunt desăvârşiţi cu duhul şi au dat fruct şi sunt înarmaţi cu înţelepciunea dumnezeiască, că toate acestea trebuiau făcute ca să fim părtaşi ai Cuvântului care, după ce a fost făcut carne, a înviat în spre ceea ce a fost la început cu Dumnezeu.” În cele din urmă, trebuie să „transformăm” Evanghelia „senzuală” într-una „duhovnicească;”[69] adică Noul Testament trebuie interpretat ca şi Vechiul – ca o

---

revizuită, Oxford, 1913), p. 254.

69 Origen, *Comentariu la Ioan,* I, 9 şi 10, *Migne* PG, XIV, c. 35-40. Origen distinge şi contrastează Evanghelia *somatică* (sau „istorică”) cu cea *duhovnicească* (şi „eternă”). Înainte de venirea trupească, Hristos le-a apărut deja indivizilor avansaţi sau „desăvârşiţi” în Vechiul Legământ, cum ar fi Moise şi Profeţii, cărora li s-a descoperit mărirea Lui, *într-o manieră intelectuală (sau „noetică”).* Comparând sau mai bine spus, contrastând cele două Legăminte, Origen foloseşte termenul de *epidemia:* o vizită sau o apariţie, venind între oameni sau mai bine spus un sejur pământesc. Astfel, viziunea noetică este pusă pe acelaşi nivel ca şi o întâlnire istorică şi de fapt ridicată la o treaptă mult mai înaltă. Cf. II 3, c. 113. Profeţii, ca Isaia, Osea, Ieremia s-au întâlnit cu Logosul. Majoritatea creştinilor nu îl ştiu decât pe Hristos şi pe El crucificat „crezând că acest Cuvânt făcut trup este întreg Cuvântul şi cunoscându-l pe Hristos numai după carne.” Cu multe ocazii Origen foloseşte termenii *Logos* şi *Hristos* ca şi sinonime.

anticipare. Această orientare primară în spre viitor, în spre ceea ce are să fie, implică o devaluare definită a trecutului, a ceea ce s-a întâmplat deja. Implică deasemenea o nivelare ultimă a acelui proces temporal, care este natural din moment ce tot ceea ce este temporal este numai un simbol al eternului şi având în vedere că în orice moment putem intra în veşnicie. Toată metoda „alegorică" sau simbolică de interpretare implică o anumită egalitate a două dispensaţii istorice: ele sunt ambele într-un sens ultim, provizionale şi ar trebui interpretate aşa. Ambele sunt „umbre," dacă am putea spune într-un sens diferit. Prin urmare, Origen conchide că în Vechiul Testament tot adevărul a fost deja disponibil pentru cei avansaţi. Profeţii şi evenimentele Vechiului Legământ au ştiut şi au văzut mai bine decât „somaticii" din Biserică şi „puteau vedea mai bine decât putem noi realităţile care (evenimentele timpurilor lor) erau numai umbre." Ei au văzut mărirea lui Hristos, chipul Dumnezeului nevăzut, „avansaţi încă de la început ei aveau în tipologii viziunea adevărului." Origen tratează acest subiect pe larg şi conclude în cele din urmă: „cei care au fost făcuţi desăvârşiţi în generaţiile de mai înainte au cunoscut cu nimic mai puţin decât apostolii tainele negrăite ale dumnezeirii." Singurul avantaj al apstolilor era că „spre adăugirea acestor taine ei au văzut puterea lucrând în faptul împlinit."[70] Metoda alegorică a fost mai întâi inventată pentru a interpreta promisiunea. Ea nu se putea potrivii noul scop: un exeget creştin trebuia să interpreteze o împlinire. În alte cuvinte, un alegorist creştin se apropia de Evanghelie ca şi când nu ar fi fost nimic mai mult decât legea; el se apropia de împlinire ca şi cum ar fi o promisiune. Întradevăr mai exista o promisiune în împlinire, totuşi, faptul împlinirii nu trebuia trecut cu

70 *In Joannem,* VI. 2, *Migne,* PG XIV, c. 201. ss. Cf. I, 23, c. 60: „Cu adevărat fericiţi sunt cei care în nevoia lor pentru Fiul lui Dumnezeu au devenit deja persoane care nu mai au nevoie de El în caracterul lor ca un medic vindecând bolnavii, nici ca un păstor, nici în cea a mântuiri, ci numai în caracterul său ca înţelepciune, ca şi Cuvânt la dreptăţii sau dacă ar mai exista un alt titlu potrivit pentru cei care sunt atât de desăvâşiţi încât Îl pot primii în cel mai cuviincios fel."

vederea la fel cum a fost şi cu metoda alegorică care era pe punctul de eşec. Am putea descrie metoda alegorică ca şi „iudaică," ca o apropiere de evanghelie în duhul profeţiei. Bineînţeles acest „Iudaism" nu era în nici un fel „semitic"; era o metodă de abordare tipic elenă. „Simpla literă şi povestirea evenimentelor care s-au întâmplat cu Iisus nu prezintă tot punctul de vedere ale adevărului. Fiecare literă se pare că poate fi arătată celor care au o aprehensiune inteligentă a scripturii, a fi un simbol a ceva diferit." Trebuie să urcăm de la povestiri la lucrurile pe care le simbolizează.[71] Povestea sau naraţiunea este un punct de început. Se începe cu Iisus-ul Evangheliei, cu El crucificat, dar scopul ultim ar trebui să fie viziunea măririi dumnezeieşti. Umanitatea lui Iisus este primul şi cel mai de jos pas din înţelegerea noastră duhovnicească, care trebuie să fie depăşită.[72]

De fapt, avem de a face aici nu numai cu paşii şi nivelele de interpretare. Însuşi Iisus a depăşit stadiul smeririi Sale, care a fost transces şi abrogat de stadiul măririi Sale. Umanitatea Sa nu a fost lăsată la o parte, totuşi a fost înălţată la o perfecţiune mai înaltă, într-o amestecare intimă cu dumnezeirea Sa.[73] Întradevăr, acesta

---

71 *Contra Celsum,* II. 69: „Adevărul evenimentelor care au fost înregistrate că s-au întâmplat cu Iisus nu pot fi văzute deplin în simplul text şi în povestirea istorică, fiindcă fiecare eveniment este pentru cei care citesc Evanghelia la fel de bine un simbol a ceva diferit." De fapt, Origen a fost pregătit să meargă mai departe. Există în scripturi contradicţii evidente şi anumite afirmaţii istorice nu pot fi adevărate. Totuşi, adevărul duhovnicesc a fost păstrat întotdeauna deasupra falsităţii materiale." Origen nu a condamnat scriitorii „chiar dacă ei uneori au acţionat liber cu lucrurile care ochiului istoriei s-au întâmplat diferit şi le-au schimbat pentru a pervertii scopurile mistice pe care le aveau în vedere." „Duhovnicescul" se poate dovedii a fi deasupra „materialului." Cf. *In Joannem,* X. 3 şi 4, Migne PG, XIV, c. 312-313. În cele din urmă Biblia nu a fost pentru Origen o carte a unei istorii sfinte, la fel ca o alegorie enormă care este înţeleasă de intuiţie.

72 *In Ioannem,* XIX. I *Migne* PG XIX, c. 524 ss.

73 *Contra Celsum,* III. 41: „Afirmăm că trupul Său muritor şi sufletul uman a primit cea mai mare mărire nu numai prin împărtăşire *ci prin unire şi amestecare,* astfel încât prin împărtăşirea dumnezeirii sale *El*

este un limbaj puternic. „Întradevăr, după înviere, El a existat într-un trup intermediar, aflat între grosimea celui pe care l-a avut înainte de suferinţe şi aparenţa sufletului neacoperit de un astfel de trup.” Prin urmare, după înviere, Iisus pur şi simplu numai putea apărea oamenilor „în acelaşi fel ca înainte de evenimentul învierii.” Chiar şi în zilele cărnii sale pământeşti El „a fost mai multe lucruri decât unul,” el nu avut nici un fel de aparenţă stabilă şi „nici nu a fost văzut în acelaşi fel de toţi cei care L-au privit.” Arătarea sa externă depindea de măsura abilităţii de al primii. Transformarea Sa măreaţă de pe muntele Tabor a fost doar un anumit moment al adaptabilităţii trupului Său. „El nu a apărut ca aceiaşi persoană celor bolnavi şi celor care aveau nevoie de ajutorul său vindecător şi celor care erau capabili prin raţiunea puterii lor să urce muntele dimpreună cu El.”[74] Despre aceste aparenţe variate ale lui Iisus trebuie să ne referim la ele ca şi la natura Cuvântului, care nu se arată pe sine în acelaşi fel sau indiferent, tuturor, ci celor nepregătiţi El va apărea ca unul „care nu are formă nici frumuseţe” (fiilor oamenilor) şi celor care pot urca cu el în „iubirea atotcuprinzătoare.”[75]

Indiferent cât de ciudată şi de respingătoare ar părea să fie această interpretare, a fost păstrată în tradiţie până în veacurile din urmă. O găsim de exemplu în sfântul Maxim. El vorbeşte de experienţa mistică, dar cuvintele sale sunt aproape un citat linear din Origen. Domnul nu apare tuturor în mărirea Sa prezentă, doar celor care sunt vlăguiţi El le vine ca un rob şi celor care sunt capabili să-i urmeze până la muntele schimbării la faţă El le apare în forma unui Dumnezeu în care El a existat mai înainte ca lumea să înceapă.[76]

---

a fost transformat în Dumnezeu” şi trupul Său a primit o calitate dumnezeiască veşnică.”

74 Contra Celsum, II. 64: *Comentariu la Matei,* XII. 30 şi 36, *Migne* PG, XII, c. 1050 şi 1066.

75 *Contra Celsum,* VI. 77; cf. IV. 16 şi 18.

76 Sfântul Maxim, *Capita theologica,* II. 13, MGP, XC, c. 1129-1123.

Pentru Origen, chiar şi în primele zile ale vieţii pământeşti a lui Hristos, trupul său a fost „în întregime un trup minunat."[77] După înviere acest trup a fost asumat în Dumnezeirea Sa şi nu mai putea fi distins de ea.[78] *„Ideo omnia quod est in Christo jam nunc Filius Dei est."*[79] Dacă El a fost cu adevărat un om, El nu mai este om şi prin urmare noi nu mai suntem oameni atunci când îi urmăm cuvintelor Lui, căci El, ca şi *prototokos-ul* tuturor oamenilor, ne-a transformat în Dumnezeu.[80] *„Si autem Deus est qui quandum homo fuit, et oportet te tilli similem fieri, „quando similes ejus fuerimus, et viderimus eum sicut est"* (I Ioan. 3: 2), *te quoque necesse erit Deum fieri, in Christo Jesus."*[81] Pentru scopul nostru imediat, nu mai există nici o nevoie să mergem mai departe în detalii. Principala afirmaţie a lui Origen este clară. Nu putem greşi să evităm asemănarea intimă şi apropiată între ideile lui Origen şi cele din scrisoarea lui Eusebiu către Constanţia. Hristologia lui Origen a fost trecutul şi presupoziţiile lui Eusebiu. El a tras concluzii legitime din principiile trase de Origen. Dacă mergem pe paşii lui Origen, ar fi El interesat în orice „imagine" istorică sau „icoană" a Domnului? Ce ar putea fi pictat a fost deja depăşit şi demodat în timp ce realitatea măreaţă a Domnului înviat depăşeşte orice închipuire sau descriere. Mai mult, din punctul de vedere origenist, adevărata faţă a Domnului cu greu ar putea fi pictată chiar în zilele întrupării Sale, ci numai capacitatea imaginii Sale acomodată capacităţii unui om „carnal" sau „somatic", a cărui aparenţă nu a fost imaginea adecvată şi adevărată. Bineînţeles, Origen nu era preocupat cu imagini pictoriale.

---

77 *Contra Celsum,* I, 33: „De ce nu ar trebui să fie un anumit suflet care să îşi asumă un trup în întregime „inundat" sau *paradoxal*?

78 *Contra Celsum,* II. 9; cf. *In Ioannem,* XXXII. 17, MGP, XIV. C. 812-818.

79 *Commentaria in epistolam ad Romanos,* I. 7, MGP XC, c. 1129-1123.

80 *In Jeremiam homilia* XV. 6, MGP, XII, c. 436-437.

81 *In Lucam homilia* XV. 6, MGP, XII, c. 436-437.

Totuşi, ceea ce putea el spune împotriva chipurilor păgâne putea fi foarte uşor folosit împotriva icoanelor.[82] Din nou a existat un paralelism evident între cele două probleme: problema scripturii şi problema reprezentaţilor pictoriale. Acelaşi lucru s-a întâmplat cu „descrierea." Ştim că aceasta fost o topică majoră a întregii controverse iconoclaste. Sfântul Ioan Damaschinul a văzut clar legătura celor două topici şi probleme: Scriptura înseşi este „o imagine."[83] Dacă aplicăm metoda exegetică a lui Origen problemei „descrierii" artistice şi pictoriale, v-a trebui cel puţin să ezităm. Posibil, nu am avea nici o dificultate în acceptarea reprezentărilor „simbolice," la fel cum Biblia trebuia luată ca şi o carte de simboluri, care prin natura lor, ne obligă să mergem dincolo. Evident, ar trebui să fim cât se poate de serios stânjeniţi de o imagine „istorică." Iată ceea ce s-a întâmplat la pseudo-sinoadele din 754 şi 815. Punctul argumentului lor a fost acesta: ei au simţit foarte puternic disproporţia deplină între toate imaginile istorice („senzuale") şi „stadiul de mărire" în care atât Hristos cât şi sfinţii Săi deja locuiesc. Ar fi destul un exemplu: este posibil, aşa întrebau epicsopii iconoclaşti în 754, să pictăm sfinţi, care deja luminează în mărirea de

82 A se vedea în special *C. Cels.* VIII, 17 şi 18: „în toţi aceia, prin urmare care sădesc în sufletele lor, după dumnezeiescul cuvânt, cumpătarea, dreptatea, înţelepciunea, evlavia şi alte virtuţi, aceste excelenţe sunt îndreptare care ridică şi în care suntem convinşi că a devenit posibil pentru noi să onorăm modelul şi prototipul tuturor îndemnurilor: „chipul Dumnezeului celui indivizibil." Dumnezeu Unul-născut... totuşi care îl imită în conformitate cu capacităţile sale, ridică chiar şi prin un îndreptar în conformitate cu chipul Creatorului, căci în contemplaţia lui Dumnezeu cu o inimă curată, ei îi devin imitatori. În general, vedem că toţi creştinii se străduie să ridice altare şi îndrumări după cum l-am descris şi acestea nu sunt un fel de tip lipsit de sensibilitate şi de viaţă," etc.; cf. VII, 66: „Toţi cei care privesc la producţiile rele ale pictorilor şi sculptorilor şi făcătorilor de imagini stau în întuneric şi sunt aşezaţi în el, *din moment ce ei nu doresc să privească şi să urce cu mintea lor de la toate lucrurile vizibile şi sensibile la Creator care este în întregime Lumină."* A se vedea Elliger. *Op. cit., s. II, ff şi Hugo Koch,* op. cit., p. 19 ff.

83 Sfântul Ioan Damaschin, *De imaginibus,* III.

necuprins şi să-i chemăm din nou pe pământ?[84]

Iconoclasmul nu a fost doar o respingere discriminativă a oricărui fel de artă. A existat o varietate largă de opinii între oponenţii icoanelor. Totuşi, în principal, a fost mai mult un fel de rezistenţă în faţa unui anumit fel de artă religioasă, cu precăderea pictarea de icoane, o „icoană" fiind o prezentare a unuia şi aceleiaşi persoane istorice, fie că este Domnul sau sfinţii săi. Acest fel de artă creştină era în expansiune în acele vremuri. Locul de naştere a fost probabil în Siria şi marca sa distinctivă a fost, după cum s-a exprimat recent Louis Bouyer, *„la recherce naive de la vérité historique"* – cu un accent special pus pe adevărul istoric.[85] Unul dintre subiectele preferate a fost Iisus răstignit. Nu a fost necesar un „naturalism," ci a fost menit să fie redarea unui anume fel de realism istoric. Aceasta a fost principala afirmaţie a noului curent. O icoană „adevărată" pretindea a fi ceva esenţial diferit de un „simbol." Trebuia să fie o reprezentare. O adevărată icoană trebuia să fie în ultimă instanţă, o poză istorică. Aceste mărturii în favoarea stabilităţii tipurilor iconografice aparţine tradiţiei şi sunt stabilizate de autoritatea Bisericii. Numai execuţia aparţine artistului. Aşa s-au formulat lucrurile la al Doilea Sinod de la Nicea.[86] Apelul final nu este către o imaginaţie artistică sau către o viziune individuală, ci către istorie, – la lucrurile văzute şi mărturisite. În legătură cu aceasta, canonul 82 de la Sinodul din Trulan (691-692) este ilustrativ. Aceasta are de a face direct numai cu cazul particular (circumstanţele imediate ale deciziei sunt nesigure), dar, cel puţin prin implicaţie, stabileşte deasemenea un principiu general. Sinodul interzice o reprezentare simbolică a lui Hristos ca şi Miel. Aparent,

84 Decretele conciliabumului Iconoclast din 753 se pot citi la Sinodul ecumenic din 787, *Mansi,* vol. XII, c. 276.

85 „La Querelle des Images," Flichte. Martin, *Histoire de l'Eglise,* vol. V (Paris, 1947).

86 *Horos-ul* de la Sinodul al Doilea din Nicea în *Mansi,* v. XIII, c. 373 ss.

Sinodul obiecta împotriva unei scene semi-istorice: Sfântul Ioan Botezătorul arătând spre venirea lui Hristos şi Hristos reprezentat simbolic. Motivele interzicerii sunt foarte instructive. Mielul este un „tipos” sau o „imagine” sau o figură a harului ce avea să vină, care îl semnifică chiar pe miel, Hristos. Acum, vechile „tipuri” şi „umbre,” simboluri şi semne, trebuie respectate. Totuşi, trebuie acordată prioritate „harului” şi „adevărului,” care înseamnă plinătatea Legii. Sinodul prescrie că Hristos trebuie reprezentat sau portretizat ca om, în loc de un „miel antic,” în amintirea întrupării, patimii şi morţii răscumpărătoare la ordin universal, care a fost deja împlinită.[87] Este vorba de mai mult decât un regulament canonic obişnuit, este o afirmaţie şi o sentinţă doctrinară. Este vorba de un program doctrinar, un preambul adevărat al tuturor scrierilor literare despre sfintele icoane. Destul de ciudat acest canon a fost trecut cu vederea într-un fel destul de ciudat de istoricii iconoclasmului. Cazul, la care se referă sinodul, se pare că este foarte special. Canonul uită un principiu. Trebuie să fie un motiv pentru acest lucru. Ceea ce este remarcabil este că pictarea icoanelor este legată emfatic de legătura între „adevărul” istoric şi „tipuri” sau posibil între cele două testamente. Atingem o din nou problemă exegetică. Toate tipurile „antice” sunt deja terminate, Adevărul ce avea să vină, Hristos, Întrupat şi răstignit. A fost o aprobare solemnă şi o încurajare a noi arte „istorice.” Frazarea pare să fie deliberată. Un accent pe „forma umană” a lui Hristos a fost cât se poate de natural într-un timp când controversa a fost în procesul de a se soluţiona. Ea direcţionează atenţia pe împlinirea istorică.

Este aprobat de toată lumea că apărarea telogică a Sfintelor Icoane, în special de Sfântul Teodor, dar mai înainte de Sfântul Ioan Damaschinul s-a bazat pe presupoziţii neoplatonice. Tot interesul „prototipului” şi „chipului” (reflectată la un nivel de mai jos) a fost

87 Ralle şi Potle, *Syntagma ton theion kai jieron Canonon,* vol. V (Paris, 1947).

platonică. Pe de-a întregul, această afirmaţie este evident reală. Totuşi, are nevoie de o calificare. În orice caz, argumentul include o referinţă deschisă la Întruparea (istorică). Iconodulii nu vorbeau doar de „imaginile" unor realităţi „cereşti" sau „eterne." Ei vorbeau de „imaginile" unor realităţi „pământeşti", de personalităţi istorice care au trăit în timp pe pământ. Acest lucru face o diferenţă.

În acest moment, nu suntem interesaţi de doctrina iconodulilor. Să admitem că ei erau platonici sau pro-platonici. Din nefericire, s-a trecut cu vederea că în neo-platonism exista la fel de bine o tendinţă iconoclastă destul de evidentă. Porfirie, în *Viaţa lui Plotin,* ne spune că lui Plotin, din câte se pare, îi era ruşine că se afla în carne. Tocmai cu această afirmaţie îi începe Porfirie biografia. „Într-o astfel de formă a minţii el refuză să vorbească despre strămoşii săi sau despre părinţi sau despre ţara de baştină. El nu ar fi şezut în faţa unui sculptor sau pictor." Este folositor ca cineva să-şi facă o imagine permanentă a acestei forme trecătoare? Este destul că cineva este obligat să o poarte. Plotin uita cu bucurie că el avea o biografie pământească, părinţi sau ţară de baştină. Această aspiraţie filosofică a lui Plotin trebuie să fie distinsă clar de ascetismul „oriental," de cel gnostic sau manihean. Plotin nu a fost un dualist. Totuşi, concluzia sa practică era că se cuvine să ne retragem din această lume corporală şi din trup. Plotin sugera următoarea analogie. Doi oameni locuiesc în aceiaşi casă. Unul îl acuză pe constructor şi pe munca sa manuală, fiindcă este făcută din piatră şi lemn lipsit de viaţă. Altul laudă înţelepciunea arhitectului, deoarece clădirea este atât de bine ridicată. Pentru Plotin, această lume nu este rea, este chipul sau „imaginea" lumii de sus şi probabil cea mai bună din toate imaginile. Totuşi, trebuie să aspirăm dincolo de toate imaginile la un prototip, din lumea de jos la cea de sus şi Plotin laudă nu numai copia, ci şi modelul sau exemplul.[88] El ştie că atunci când timpul v-a venii, el v-a ieşii afară şi nu v-a mai avea

88 Plotin, *Eneadele,* II, 9. 11.

nevoie de nici o casă.[89] Pentru acest motiv el nu a vrut să stea în faţa unui pictor. Pictura acestei „forme pierzătoare" nu putea fi niciodată adevărata lui „imagine," o imagine a sinelui său muritor. Nici o poză nu putea fi făcută sinelui omului. Prin urmare, toate picăturile sunt înşelătoare. Ei ar întemniţa imaginaţia omului într-o „schemă pierzătoare." Acum, nu este acest pasaj admirabil din Plotin o bună introducere la gândirea iconoclastă? Un creştin ar pune problema puţin diferit. Posibil ca, în locul unei „lumi de sus" el să vorbească de „veacul ce v-a să fie" şi aceasta cu acelaşi efect. Cel puţin, Origen nu a fost cu mult departe de Plotin. Este interesat de observat că între mărturiile *testimonia* antice, colecţionate de iconoclaşti, a existat o inspiraţie „platonică" evidentă de o neîndoielnică origine eretică. A fost un citat din *Faptele sfântului Ioan.* A fost o paralelă exactă cu povestea spusă de Plotin şi de Porfirie. A fost luată o imagine de Sfântul Ioan, fără ştiinţa sa. El nu a aprobat-o, nici nu putea recunoaşte dintr-o dată că a fost imaginea sa, după cum el nu şi-a privit niciodată faţa în oglindă. În cele din urmă a fost numai o „pictură a trupului său." Omul trebuie să fie o ofere sufletului său şi să o adore cu credinţă şi alte virtuţi. „Aceasta, orişicum, pe care tu ai făcut-o este copilăroasă şi nedesăvârşită; tu a-i pictat o imagine moartă şi un lucru mort."[90]

A fost un lucru neobişnuit să interpretăm mişcarea iconoclastă ca şi o reacţie şi rezistenţă orientală sau semitică în faţa unei elenizări excesive a artei şi devoţii creştine, implicării excesive în arta creştină a Bisericii Bizantine. Nu găsim nimic specific „semitic" în teologia iconoclastă: ambele argumente şi dovezi par a fi mai mult elinice. Trebuie să întoarcem interpretarea curentă.

89 *Enneadele,* II. 9. 11.

90 *Acta Ioannis,* capitolele 26-29, Bonet, *Acta Apostolorum Apocrypha,* II.I (Leipzig 1898, tipărit în 1959); traducere engleză în *Noul testament Apocrif,* editat de M. R. James (Oxford, 1924). Documentul nu este mai târziu decât mijlocul celui de al doilea secol. *Acta* a fost citată de conciliabumul iconoclast din 753: *Mansi,* XIII, c. 168 s. Patriarhul Fotie se referă la folosirea documentului de iconoclaşti, *Bibliotheca,* CIV.

Iconoclasmul a fost o întoarcere la elenismul pre-creştin. Tot conflictul poate fi interpretat ca şi o nouă fază a unui proces de secole. Uneori a fost stilat ca şi o elenizare a creştinismului. Ar trebui descris mai mult ca şi o creştinizare a elenismului. Principala trăsătură a procesului a fost evident împărţită în elenism sau polarizarea lui. În controversa iconoclastă – cel puţin, pe un plan teologic, cele două tipuri de elenism, la fel ca şi mai înainte s-au întâlnit într-o luptă aprinsă. Principalul subiect a fost între simbolism şi istorie. Iconoclaştii au reprezenta în conflict o poziţie elenică necompromisă, cu o trăsătură origenistă şi una platonică. Totuşi, monofizitismul, în ceea ce priveşte teologia a fost un fel de elenism şi în ceea ce îi priveşte rădăcinile ele merg până la tradiţia alexandrină primară şi prin urmare ar fi putut fi uşor amalgamată cu neoplatonismul. Iconodulii, din contră, au stat definit pentru „creştinismul istoric." Un subiect particular a fost în discuţie, dar subiectele majore erau în joc. Acesta mărturiseşte despre amarul şi violenţa întregii lupte. Nu era în joc numai destinul artei creştine, ci „Ortodoxia" înseşi. În orice caz, lupta poate fi înţeleasă numai în perspectiva unui lung veac *Auseinandersetzung* între creştinism şi elenism. Ambele partide au fost „aliate în gândire" cu elenismul totuşi, a existat un conflict între elenismul creştin şi creştinismul elenizat sau posibil între ortodoxie şi sincretism.[91]

Singurul scop al acestui scurt eseu este de a ridica întrebări. Se cere mult mai mult studiu înainte ca un răspuns final să fie oferit.[92]

---

91 Conform cărţii stimulatoare de Endra Ivanka, *Helenistches und Christliches im Frühbyzantinischen Geistesleben* (Wien, 1948). Despre Iconoclasm a se vedea *Bibliotheca,* CIV.

92 Origen este încă o figură controversată. A fost dincolo de scopul acestui eseu să ofere o imagine comprehensivă a gândirii sale teologice. Singurul punct care a fost intenţionat a fost a se face că anumite aspecte a gândului său au influenţat creşterea şi formarea poziţiei iconoclaste. Descoperirile aceastei lucrări au fost susţinute de Profesorul P. J. Alexander în articolul său: *Sinodul iconoclast de la Sfânta Sofia (815) şi definiţia sa (Horos),* în „Dumbarton Oaks Papers,"

CAPITOLUL V

Creştinism şi civilizaţie·[93]

O nouă epocă începe în viaţa Bisericii odată cu începutul secolului al patrulea. Imperiul acceptă creştinizarea în persona unui Cezar „isapostolic.” Biserica se naşte dintr-o retragere forţată şi primeşte o lume aflată în căutare sub sfânta ei boltă. Lumea însă a adus cu sine fricile, îndoielile şi ispitele ei. A existat atât mândrie cât şi disperare amestecate paradoxal. Biserica a fost chemată să înăbuşe disperarea şi să smerească mândria. Secolul al patrulea a fost mai mult un fel de epilog decât nişte zori. A fost mai mult un final a unei istorii uzate decât un nou început. Totuşi, o nouă civilizaţie se naşte din cenuşa celei vechi.

În timpul veacului nicean în majoritate timpul şi-a ieşit din comun şi a dominat o anumită lipsă de armonie culturală. Lumile au intrat în coeziune şi au stat opuse una alteia: Elenismul şi Creştinismul. Istoricii moderni sunt ispitiţi să subestimeze durerea tensiunii şi adâncimii conflictului. Biserica nu a negat principial cultura. Cultura creştină a fost deja în procesul formării. Într-un anume sens creştinismul şi-a făcut deja contribuţia. Şcoala din Alexandria a avut un impact considerabil asupra experimentelor contemporane în domeniul filosofiei.

VII, p. 37-66.

93· „Creştinism şi civilizaţie” a apărut în Revista Teologică a Seminarului Teologic Sfântul Vladimir,” Vol. 1, No. 1 (1952), p. 13-20. Retipărit cu permisiune autorului.

Elenismul nu era pregătit să-i recunoască Bisericii nici un drept. Atitudinile lui Clement al Alexandriei şi a lui Origen, pe de o parte şi a lui Celsus şi Porfirie pe de cealaltă parte au fost tipice şi instructive. Lupta externă nu a fost cea mai importantă trăsătură a conflictului. Lupta lăuntrică a fost mult mai dificilă şi mai tragică: orice urmaş al tradiţiei elinice a fost chemat să trăiască şi să depăşească acest dezacord lăuntric.

Civilizaţia îndemna tocmai la elenism, cu toate memoriile lui păgâne şi şarmurile estetice. „Zeii morţi" ai elenismului erau încă adoraţi în multe temple şi tradiţiile păgâne au fost încă cerute de un număr semnificativ de intelectuali. A merge la o şcoală însemna în acea vreme tocmai să mergi la o şcoală păgână şi să studiezi poeţi şi scriitori păgâni. Iulian Apostatul nu a fost doar un visător demodat, care a încercat o restaurare imposibilă a idealurilor moarte, ci un reprezentat al rezistenţei culturale care nu a fost încă frântă din lăuntru. Lumea antică a fost renăscută şi transfigurată într-o luptă disperată. Toată viaţa lăuntrică a bărbaţilor elenici a trebuit să sufere o reevaluare drastică. Procesul a fost încet şi dramatic şi în cele din urmă rezolvat prin naşterea unei noi civilizaţii, pe care am putea-o descrie ca şi bizantină. Trebuie să realizăm că a existat o singură civilizaţie creştină de secole, aceiaşi în est şi în vest. O civilizaţie occidentală specifică a apărut mult mai târziu.

Chiar Roma a fost destul de Bizantină încă din secolul al VIII-lea. Epoca bizantină începe dacă nu cu Constantin, cu siguranţă cu Teodosie şi îşi ajunge apogeul odată cu Iustinian. În vremea sa s-a construit conştient şi deliberat o cultură competentă într-un sistem. Noua cultură a fost o mare sinteză în care toate tradiţiile şi mişcările creative ale trecutului s-au amestecat şi integrat. Era un „nou elenism," dar un elenism drastic creştinizat şi „îmbisericit." Se obişnuieşte încă să se suspecteze calitatea creştină a acestei sinteze. Nu a fost oare decât o „elenizare acută" a „creştinismului biblic," în care toată noutatea Revelaţiei a fost diluată şi dizolvată? Nu a fost

oare această nouă sinteză distinsă pur şi simplu de păgânism? Aceasta a fost tocmai opera de consideraţie a lui Adolf Harnack. Acum în lumina unui studiu istoric lipsit de prejudecăţi putem protesta împotriva acestei simplificări. Nu a fost vorba oare de istoricii secolului al XIX-lea care obişnuiau să descrie o „elenizare a creştinismului" decât o *convertire a elenismului*? De ce să nu se convertească elenismul? Primirea creştină a elenismului nu a fost decât o absorţie servilă a unei moşteniri nedigerate păgâne. A fost vorba mai mult de o convertire a gândirii şi simţirii elinice.

Cea ce s-a întâmplat cu adevărat a fost aceasta. Elenismul a fost puternic disecat de sabia revelaţiei creştine şi prin urmare puternic polarizată de ea. Orizontul închis a fost explorat. Ar trebui să-i descriem pe Origen şi Augustin ca şi „elenici." Bineînţeles a fost vorba de un alt fel de elenism decât cel al lui Plotin şi Iulian. Între decretele lui Iulian, creştinii au blamat pe cel care le interzicea să înveţe arte şi ştiinţe. Acesta a fost de fapt o încercare scârboasă de a scoate creştinii din facerea civilizaţiei, de a proteja cultura antică de influenţa şi impactul creştin. Pentru părinţii capadocieni acesta a fost principalul motiv. Sfântul Grigorie de Nazinaz în predicile sale împotriva lui Iulian a accentuat acest subiect. Sfântul Vasile s-a simţit obligat să scrie o adresă „oamenilor tineri cu două secole mai târziu pentru ca ei să poată beneficia din literatura elenică." Cu două secole mai târziu, Iustinian s-a debarasat de toţi necreştinii din funcţiile şi activităţile educaţionale şi a închis şcolile creştine. În acest fel nu a mai existat nici un fel de ostilitate faţă de „elenism." Acest lucru nu a însemnat nici un fel de ruptură în tradiţie. Tradiţiile sunt ţinute şi chiar cultivate, dar ele sunt trase în procesul de re-interpretare creştină. Aceasta cuprinde esenţa culturii bizantine. A fost o acceptare a postulatelor culturii şi transvaluarea lor. Magnificul Templu al Sfintei Înţelepciuni, a Cuvântului Dumnezeiesc, marea Biserică Sfânta Sofia din Constantinopol nu v-a fi niciodată un simbol viu al acestei împliniri culturale.

Istoria culturii bizantine nu a fost în nici un fel o idilă. A fost angajată în lupta şi în conflictul dialectic. Deja secolul al patrulea a reprezentat un timp de contradicţii tragice. Imperiul a devenit creştin. Şansa transferării întregii creativităţi umane a fost acordată. Totuşi, tocmai din acest imperiu creştinat începe fuga, fuga în deşert. Este adevărat că anumiţi indivizi obişnuiau să părăsească oraşele mai înainte, în vremea persecuţiilor, să locuiască şi să pribegească în deşerturile şi crăpăturile pământului. Idealul ascetic a fost vreme îndelungată în procesul formării şi Origen a fost un mare maestru al vieţii duhovniceşti. Totuşi, o mişcare de amploare începe numai după Constantin. Ar fi în întregime nedrept să suspectăm că oamenii părăseau „lumea" numai pentru că a devenit dificil şi serios aţi purta greutatea, în căutarea unei „vieţi uşoare." Este dificil să ne dăm seama în cel fel viaţa în deşert putea fi „uşoară." Este adevărat că în acea vreme în occident imperiul se fărâmiţa în bucăţi şi a îngreuiat puternic invaziile barbare. Fricile şi anticipările apocaliptice puteau încă exista acolo, un fel de aşteptare grăbită a sfârşitului istoriei.

În Occident, în acele vremuri Imperiul creştin se afla în procesul formării. În ciuda tuturor perplexităţilor şi pericolelor vieţii, aici am fi putut fi ispitiţi de un optimism istoric, de visul realizării oraşului lui Dumnezeu pe pământ. Mulţi, de fapt, au căzut pradă acestei tentaţii. Totuşi, dacă au fost atât de mulţi în orient care au preferat să „emigreze" în deşert, avem toate motivele să credem că ei au fugit nu atât de mult de necazurile lumeşti, cât de „grijile lumeşti," implicate într-o civilizaţie creştină. Sfântul Ioan Hrisostom a fost foarte critic şi a scris împotriva pericolelor „prosperităţii." Pentru el „prosperitate a fost cea mai mare dinte toate persecuţiile," cu mult mai rea decât cele mai sângeroase persecuţii din afară. Pentru el adevăratul pericol împotriva evlaviei începea cu o victorie externă a Bisericii, atunci când a devenit posibil pentru un creştin să se „obişnuiască" cu această lume, cu o măsură considerabilă de securitate şi

chiar confort şi să uite că el nu are nici un Oraş de locuit în această lume şi trebuia să fie un străin şi un pelerin pe pământ. Înţelesul monahismului nu a constat primar din luarea acestor voturi severe. Voturile monahale nu erau decât o reaccentuare a voturilor baptismale. Nu a existat nici un ideal „monahal" în vremurile primare de atunci. Primii monahi au vrut pur şi simplu să *realizeze* în deplinătatea cu idealul creştin care era în principiu, aşezat înaintea fiecărui credincios individual. Se presupunea că această realizare a fost aproape imposibilă în fabrica existentă a societăţii şi vieţii chiar şi într-un imperiu creştin deghizat. Zborul monahal din secolul al patrulea a fost o *retragere din Imperiu.* Renunţarea ascetică implică mai întâi de orice negarea radicală a lumii, a ordinii acestei lumi, o tuturor legăturilor sociale. Un monah trebuie să fie „fără casă," *aoikos,* după frazarea Sfântului Vasile. Ascetismul, ca şi rânduială nu cere detaşare de Cosmos. Frumuseţea creată de Dumnezeu a naturii este mult mai vividă şi mai bine înţeleasă în deşert decât în pieţele unui oraş aglomerat.

Monahismul nu a fost niciodată antisocial. A fost o încercare de a construi un *alt oraş*. O mănăstire este, într-un anume sens, *„o colonie extraordinară"* în această lume a vanităţii. Chiar şi eremiţii locuiau de obicei în grupuri şi colonii şi erau uniţi sub direcţia comună a unui părinte duhovnicesc. „Cenobiu" era privită ca şi cea mai adecvată întrupare a idealului social. Comunitatea monahală este în sine o organizaţie socială, un „trup," o mică Biserică. Un monah a părăsit lumea cu scopul de a construi o nouă societate, o nouă viaţă comună. Acesta a fost în orice caz intenţia sfântului Vasile. Sfântul Teodor Studitul, unul din cei mai influenţi lideri ai monahismului bizantin primar, a fost mai rigid şi mai autoritar în acest sens. Imperiul, încă din timpul lui Iustinian, a fost extrem de nerăbdător de a domesticii monahismul, de al reintegra în ordinea politică şi socială existentă. Succesul a fost doar parţial şi a dus la decădere. În orice caz, mănăstirile au rămas întotdeauna incluziuni eterogene şi nu sunt deplin integrate în ordinea

imperială a vieţii. Am putea sugera că monahismul, vorbind la nivel istoric, a fost o încercare de a scăpa de construcţia unui Imperiu creştin. Origen susţinea în vremea sa că creştinii nu puteau participa în viaţa civică generală, fiindcă aveau un „polis" propriu, deoarece în fiecare oraş aveau propria „ordine a vieţii," *to allo systema ptridos* (C. Cels. VIII. 75). Ei trăiau „contrar ordinii" oraşului lumesc (*antipoliteumenoi*).

Într-un oraş „creştinizat" această antiteză a fost uitată. Monahismul este ceva „altceva," un fel de „anti-oraş," *anti-polis,* deoarece este propriu zis un alt oraş. Esenţial el rămâne întotdeauna afară din sistemul lumii şi de multe ori îşi declară „extrateritorialitatea" sa chiar cu privire la sistemul ecclesial existent, pretinzând o oarecare independenţă deasupra jurisdicţiei locale sau teritoriale. Monahismul este în principiu, un *exod* din lume, o ieşire din ordinea socială a lumii, o renunţare la familie, la statutul social şi chiar la cetăţenie. Dar nu este numai o ieşire *afară,* ci şi o tranziţie *spre* un alt plan şi dimensiune socială. În acest „nelumesc" social constă principala particularitate a monahismului ca mişcare, la fel de bine ca şi semnificaţia lui istorică. Virtuţile ascetice pot fi practicate şi de laici şi de cei care stau în lume. Ceea ce este special pentru monahism este structura socială. Lumea creştină a fost polarizată. Istoria creştină descoperă o antiteză între Imperiu şi Deşert. Această tensiune culminează într-o explozie violentă prin controversa Iconoclastă.

Faptul monahismului evadează şi neagă concepţia Imperiului Creştin care nu implica realitatea că acesta obscuriza cultura. Cazul este extrem de complex. Mai întâi de toate, monahismul a reuşit, mai mult decât a reuşit să o facă vreodată Imperiul, să păstreze adevăratul ideal al culturii în puritatea şi libertatea sa. În orice caz, creativitatea duhovnicească a fost bogat hrănită de adâncurile vieţii duhovniceşti. „Sfinţenia creştină sintetizează prin sine toate aspiraţiile fundamentale şi ultime a întregii filosofii antice," după cum foarte bine a

remarcat un cărturar rus. „Începând în Ioania şi Magna Graecia, principalul torent al speculaţilor filosofice greceşti curge prin Atena în Alexandria şi de aici în Tebaida. Vârfurile, deşerturile şi peşterile devin noi centre ale înţelepciunii teurgice.” Contribuţia generală a monahismului a fost largă în evul mediu, în orient şi în occident.

Mănăstirile au fost mari centre de educaţie. Nu ar trebui să uităm un alt aspect al problemei. Monahismul în sine a fost un remarcabil fenomen al culturii. Nu din întâmplare în epoca patristică sârguinţele ascetice au fost persistent descrise ca şi „filosofie,” „iubirea de înţelepciune.” Nu din întâmplare marile tradiţii ale teologiei alexandrine au fost reînviate şi au înflorit în special în centrele monahale. Nu este din întâmplare faptul că cei trei capadocieni din secolul al patrulea, un secol al sârguinţelor ascetice şi culturale au fost atât de amestecaţi organic. Mai târziu, deasemenea şi sfântul Maxim Mărturisitorul a construit cu o impresionantă sinteză teologică uimitoare tocmai pe bazele experienţei ascetice. În cele din urmă, nu la voia întâmplării monahii perioadei iconoclaste au fost apărători ai artei, păstrând libertatea artei religioase de opresiunea Statului, de opresiunea „iluminaţilor” şi simplificarea utilitară.

Toate acestea sunt legate destul de strâns de chiar esenţa ascetismului. Asceza nu interzice creativitatea, o eliberează, fiindcă o afirmă ca şi un ţel în sine. Mai presus de orice – creativitatea sinelui. Creativitatea este în cele din urmă mântuită de orice fel de utilitarianism numai printr-o interpretare ascetică. Asceza nu constă din interzicere. Ea este o activitate, o „sfârşire a sinelui.” Ea este dinamică. Conţine obligaţia infinitului, un apel veşnic, o mişcare neoprită înainte. Motivul pentru această nelinişte este dublu. Datoria este infinită fiindcă modelul desăvârşirii este infinit, desăvârşirea lui Dumnezeu. Nici o împlinire nu poate fi adecvată ţelului. Datoria este creativă fiindcă ceva esenţial nou este adus în existenţă. Omul îşi face propriul sine prin dedicarea sa absolută lui

Dumnezeu. Există o antinomie inerentă în adevărata asceză. Ea aduce cu sine smerenia, renunţarea, ascultarea. Libertatea creativă este imposibilă fără această renunţare de sine iniţială. Este legea vieţii duhovniceşti: sământa nu odrăsleşte până nu moare. Renunţarea implică o depăşire a propriilor limitaţii şi la propria parţialitate, o predare absolută în faţa adevărului. Aceasta nu înseamnă: mai întâi renunţare şi apoi libertate. Smerenia în sine este libertate. Renunţarea ascetică descătuşează duhul. Fără libertate orice fel de mortificare ar fi deşertăciune. Pe de altă parte, prin încercările ascetice se schimbă şi se înnoieşte viziunea despre lume.

Adevărata viziune despre lume este disponibilă numai celor care nu au interese egoiste. Adevăratul ascetism nu este inspirat de dispreţ, ci de dorinţa transformării. Lumea va trebui reinstalată în frumuseţea ei originală, din care a căzut prin păcat. Din acest motiv ascetismul duce la acţiune. Lucrarea răscumpărării este îndeplinită numai de Dumnezeu, iar omul este chemat să coopereze în această sârguinţă răscumpărătoare. Răscumpărarea constă tocmai din Răscumpărarea libertăţii. Păcatul înseamnă robie şi „Ierusalimul cel de sus este liber.” Această interpretare a ascetismului ar părea neaşteptată şi ciudată. Evident este incompletă. Lumea ascezei este complicată, fiindcă este domeniul libertăţii. Există multe căi, dintre care unele pot termina în alei oarbe. Istoric, bineînţeles, ascetismul nu duce întotdeauna la creativitate. Orişicum, se cuvine să distingem clar între indiferenţa ascetismului faţă de multe din datoriile creative, faţă de non-acceptarea lor. Noile şi variatele probleme ale culturii se discern prin antrenamentul ascetic. De aici indiferenţa aparentă a ascetismului faţă de multe probleme istorice. Aceasta ne aduce înapoi la conflictul între Imperiu şi deşert. Am putea spune: între Istorie şi Apocalipsă. Este întrebarea primară a semnificaţiei şi valorii tuturor stăruinţelor istorice. Ţelul creştin, în orice caz, transcede istoria şi transcede cultura. Omul a fost creat pentru a moştenii eternitatea.

Am putea descrie ascetismul ca şi *„eshatologia schimbării la faţă.”* „Maximalismul” ascetic este inspirat primar de o conştiinţă a *sfârşitului* istoriei. Ar fi mult mai acut să spunem: convingere, nu o aşteptare actuală. Calcularea timpurilor şi dăţilor este irelevantă, periculoasă şi înşelătoare. Ceea ce este important este o folosire consistentă a „măsurilor eshatologice” în estimarea lucrurilor şi evenimentelor. Nu este drept să presupunem că nimic pe pământ nu poate rezista în faţa acestei testări „eshatologice.” Nu toate ar trebui să piară. Fără îndoială, nu mai este loc pentru politică şi economie în Împărăţia cerurilor. Bineînţeles că vor exista numeroase valori, în *această* viaţă care nu vor fi abrogate în „veacul viitor.” Mai întâi de orice este iubirea. Nu este accidental faptul că monahismul i-a persistent forma unei comunităţi. Nu este o organizaţie de ajutor şi susţinere mutuală. Orice lucrare a milei şi chiar o ardere a inimii pentru suferinţa sau nevoile oricărui altcineva, nu pot fi privite ca şi nesemnificative în dimensiunea eshatologică. Ar fi mult prea mult să susţinem că toată fapta de milostenie este eternă? Nu sunt oare anumite valori important discernute în câmpul cunoaşterii? Nimic nu poate fi spus cu o certitudine ultimă. Totuşi, se pare că există un anumit criteriu de discriminare. Personalitatea umană, în orice caz, transcede istoria.

Personalitatea poartă istoria întru sine. Eu voi înceta să fiu eu însumi dacă experienţa mea concretă, istorică este sustrasă pur şi simplu. Prin urmare istoria nu v-a pierii complet chiar şi în „veacul ce v-a să vină,” dacă se cuvine să fie păstrată concretitudinea vieţii umane. Bineînţeles nu vom putea niciodată să tragem o linie definită între lucrurile pământeşti care au o „extensiune eshatologică” şi cele care trebuie să moară pe pragul eshatologic – în viaţa actuală ele sunt amestecate inextricabil. Distincţia depinde de discernământul duhovnicesc, de un fel de „înainte-vedere duhovnicească.” Pe de altă parte, evident, „este nevoie numai de un lucru.” Pe de altă parte, lumea ce va să fie este neîndoielnic o

lume a veşnicei pomeniri şi nu a uitării veşnice. Aceasta este „partea cea bună” care „nu se va lua de la voi.” Marta se împărtăşeşte şi ea, nu numai Maria. Tot ceea ce este susceptibil „transfigurării,” *v-a* fi într-un anume sens transfigurat. Acum, această „transfigurare,” într-un anume sens, începe deja de pe această parte a despicăturii. „Comorile eshatologice” sunt colectate chiar în această viaţă. Altcumva această viaţă este fustrată. O anumită anticipare reală a Ultimatului este deja disponibilă. Altcumva victoria lui Hristos ar fi deşartă. „Noua creaţie” este deja iniţiată. Istoria creştină este mai mult decât un simbol, semn sau aluzie profetică. Avem întotdeauna un sentiment pal despre lucrurile care nu sunt şi nu pot avea nici o „dimensiune veşnică.” Tocmai pe acestea noi le stilăm prin urmare ca şi „futile,” şi „deşertăciuni.” Diagnosticul nostru este supus greşelilor. Totuşi, un diagnostic este inevitabil. Creştinismul este esenţial istoric. Istoria este un proces sacru. Pe de altă parte, creştinismul pronunţă o judecată a istoriei şi este în sine o mişcare în ceea ce este „dincolo de istorie.” Pentru acest motiv, atitudinea creştină faţă de istorie şi cultură este dincolo de a fi antinomică. Creştinii nu ar trebui să fie absorbiţi de istorie. Ei nu au nici un fel de scăpare într-un „stadiu natural.” Ei trebuie să transceadă istoria de dragul „acelora ce nu pot fi conţinute de malurile pământeşti.” Totuşi, eshatologia în sine este întotdeauna o *împlinire.*

Vladimir Soloviov a avertizat de inconsistenţa tragică a culturii bizantine. „Bizanţul a fost devotat în credinţă şi lipsit de evlavie în viaţa sa.” Bineînţeles, aceasta fost o imagine vividă şi nu o descriere acurată. Am putea admite, orişicum, că un anumit adevăr valid este accentuat de această frază. Idea unui imperiu „îmbisericit” a fost un eşec. Imperiul s-a spart în bucăţi prin conflicte sângeroase, a degenerat în fraudă, ambiguitate şi violenţă. Deşertul a fost mult mai de succes. El v-a rămâne veşnic să mărturisească efortul creativ al Bisericii primare cu teologia ei bizantină, cu evlavia şi arta lui. Probabil, aceasta v-a devenii pagina cea mai sfântă şi vitală a

tainicei cărţii a destinului uman, care este scrisă continuu. Epilogul Bizanţului este întotdeauna emfatic şi există o anumită polaritate: căderea Imperiului după ambigua Unire politică cu Roma (la Florenţa), care nu a fost, orişicum, acceptată de oameni. Chiar în zorii căderii „Bizanţului corupt," înflorirea religioasă a contemplaţiei mistice pe Muntele Athos şi Renaşterea în artă şi Filosofie deasemenea au hrănit renaşterea occidentală. Căderea Imperiului şi Împlinirea deşertului...

CAPITOLUL VI

Problema Socială în Biserica Ortodoxă Orientală

I

Creştinismul este esenţial o credinţă socială. Există o veche zicere latină: *unus Christianus nullus Christianus.* Nimeni nu poate fi creştin cu adevărat ca şi o fiinţă socială şi izolată. Creştinismul nu este primar o doctrină sau o disciplină pe care indivizii o pot adopta pentru folosul şi îndrumarea lor personală. Creştinismul este tocmai o comunitate, Biserica. Cu privire la acest lucru există o continuitate evidentă între legământul nou şi cel vechi. Creştinii sunt „noul Israel." Toată frazeologia scripturii este foarte instructivă: Legământul, Împărăţia, Biserica ca şi o „naţiune sfântă, un popor ales." Termenul abstract de „creştinism" are o dată mai trecută. Încă de la început creştinismul a fost orientat social. Toată fabrica existenţei creştine este socială şi colportă. Toate tainele creştine sunt intrinsec „taine sociale," tainele întrupării. Cultul creştin

este un cult corporat, *„publica et comunis oratio,"* în fraza Sfântului Ciprian. A construi Biserica lui Hristos înseamnă, prin urmare, a reconstrui societatea umană pe nişte baze noi. A existat întotdeuna un accent puternic pe unanimitatea vieţii în comun. Unul dintre primele nume ale creştinilor a fost simplu „fraţilor." Biserica a fost o imagine creaturală a modelului dumnezeiesc. Trei persoane, totuşi un Dumnezeu. În conformitate, în Biserică, mulţi vor fi integraţi într-un trup.

Bineînţeles toate acestea sunt, moştenirea comună a întregii Biserici. Totuşi, probabil, acest accent corporat a fost cu precădere puternic în tradiţia estică şi încă constituie *etosul* distinctiv al Bisericii ortodoxe orientale. Aceasta nu înseamnă să sugerăm că toate aspiraţiile sociale ale creştinismului a fost realmente actualizate în viaţa empirică a estului creştin. Idealurile nu sunt niciodată realizate deplin; Biserica este încă *in via* şi trebuie să acceptăm eşecul serios al orientului pentru a devenii şi a rămâne cu adevărat creştini. Totuşi, idealurile nu trebuie trecute cu vederea. Ele sunt principiul conducător şi puterea îndrumătoare a vieţii umane. A existat întotdeauna o viziune clară a naturii corporate a creştinismului în orient. Încă există, după cum a fost de secole, un instinct social puternic al Bisericii orientale în ciuda tuturor implicaţiilor şi neajunsurilor istorice. Probabil aceasta este principala contribuţie pe care Biserica estică o poate face în convertirea contemporană cu privire la problemele sociale.

II

Biserica primară nu a fost doar o asociaţie voluntară pentru „scopuri" religioase. A fost o mai bine o Nouă Societate, chiar Noua Umanitate, un *polis* sau o *politeuma,* adevăratul oraş a lui Dumnezeu, procesul construcţiei. Fiecare comunitate locală a fost deplin conştientă de faptul că este membră într-un întreg universal şi inclusiv. Biserica este concepută ca şi o ordine socială

independentă şi susţinută prin sine, o nouă dimensiune socială, un particular *systema patridos,* după cum se exprimă Origen. Chiar primii creştini s-au simţit pe sine, în ultimă instanţă, destul de afară din ordinea socială existentă, fiindcă pentru ei Biserica în sine a fost o „ordine," o „colonie a cerului" extra-teritorială pe pământ (Filipeni 3: 20, traducerea lui Moffatt). Această atitudine este deplin abandonată atunci când imperiul a obţinut o înţelegere cu Biserica.

Atitudinea creştină primară a fost continuată în mişcarea monahală, care a crescut rapid tocmai în perioada reconcilierii permise cu lumea. Bineînţeles că monahismul a fost un fenomen complex, dar principala sa trăsătură a fost întotdeauna orientată social. Nu a fost atât un zbor din lume cât o străduinţă de a construi o nouă lume pe nişte baze noi. O mănăstire a fost o comunitate, o „mică biserică" nu numai o comunitate de adoratoare, ci la fel de bine şi o comunitate muncitoare. S-a pus un mare accent pe muncă şi lenea era privită ca şi viciu grav. Dar trebuia să fie o muncă pentru scopul şi beneficiul comun. Acest lucru se poate spune deja despre comunităţile pahomiene în Egipt. Sfântul Pahomie predica „Evanghelia unei munci continue." Se spune despre el destul de bine: „aspectul general precum şi viaţa mănăstirii nu pot fi foarte diferite de cea a unui colegiu bine-organizat, a unui oraş sau campus" (Episcopul Kirck, *Vederea lui Dumnezeu*). Marele legislator al monahismului estic, Sfântul Vasile al Cezareei în Capadocia (330-379) a fost adânc preocupat de problema reconstrucţiei sociale. El a privit cu o înţelegere gravă procesul dezintegrării sociale, care a fost atât de spectacular în zilele sale. Astfel chemarea sa la formarea comunităţilor monahale a fost o încercare de a reaprinde duhul mutualităţii într-o lume care şi-a pierdut orice înţeles al coeziunii şi responsabilităţii sociale. În concepţia sa, omul era esenţial un „animal gregar" (*koinonikon zoon*), „nici primitiv şi nici iubitor de solitudine." El nu îşi putea împlinii scopul în viaţă, el nu putea fi cu adevărat uman, decât dacă

locuieşte într-o comunitate. Monahismul, prin urmare, nu era un nivel înalt de desăvârşire, pentru câţiva, ci o încercare onestă de a conferii o dimensiune potrivită vieţii omului. Creştinii trebuiau să stabilească un model pentru o nouă societate cu scopul de a contrabalansa acele forţe dezintegratoare care operau într-o lume decadentă. O adevărată coeziune în societate poate fi dobândită numai printr-o identitate de scop, de o subordonare a tuturor intereselor indivizilor pentru un scop şi o cauză comună. Într-un anume sens, a fost vorba de un experiment socialist de un gen particular, pe baze voluntare. Ascultarea în sine trebuia fondată pe iubire şi afecţiune mutuală, pe realizarea liberă a iubirii frăţeşti. Tot accentul cădea pe natura corporată a omului. Individualismul este prin urmare distructiv prin sine.

Indiferent cât de alarmant ar părea, acelaşi model cenobitic a fost în acel timp privit ca şi obligatoriu pentru toţi creştinii, „chiar şi pentru cei căsătoriţi.” Poate fi toată societatea creştină construită asemenea unei „mănăstiri”? Sfântul Ioan Hrisostom, marele episcop al oraşului imperial al Constantinopolului (350-407), nu a ezitat să răspundă la această întrebare afirmativ. Nu înseamnă că toţi ar trebui să plecăm în pustie. Din contră, creştinii trebuiau să reconstruiască societatea existentă după un model „cenobitic.” Hrisostom a fost destul de sigur că toate relele sociale erau înrădăcinate în apetitul achizitiv al omului, în dorinţa egoistă de a avea bunuri pentru beneficiul său exclusiv. A existat doar un singur posesor de drept a tuturor bunurilor şi posesiunilor din lume, adică, Domnul cel Atotputernic. Oamenii sunt slujitorii şi servitorii Lui şi ei trebuie să folosească darurile lui Dumnezeu numai pentru scopul lui Dumnezeu, în cele din urmă pentru nevoile comune. Concepţia despre proprietate a lui Hrisostom a fost strict facţională: posesiunile sunt justificabile numai prin folosirea cuvenită. Pentru a fi mai siguri, Hrisostom nu a fost un reformator economic sau social şi soluţiile lui practice ar părea mai mult neconclusive şi chiar naive. Dar totuşi el rămâne unul

dintre cei mai mari profeţi creştini ai egalităţii şi justiţiei sociale. Nu a existat nimic sentimental în apelul său la caritate. Creştinii nu ar trebui să fie mişcaţi numai de suferinţa, nevoia şi mizeria altora. Ei trebuie să înţeleagă ca acea mizerie socială este agonia continuă a lui Hristos, care încă mai suferă în persoana memriilor Săi. Zelul şi patosul etic al lui Hrisostom se înrădăcina în clara viziune a trupului lui Hristos.

S-ar putea concluziona că în practică s-au dobândit destul de puţine din această predică socială viguroasă. Trebuie să înţelegem că cea mai mare limitaţie impusă asupra predicii creştine a virtuţilor sociale puteau acţiona numai din obligaţie şi niciodată prin violenţă şi obligaţie. Bineînţeles, nici un fel de biserică nu poate suporta ispita chemării în ajutor a oricărui gen de putere lumească, fie statul sau opinia publică sau orice altă formă de presiune socială. În nici un caz rezultatele nu au justificat frângerea originală a libertăţii. Dovada este că nici măcar astăzi nu ne-am mişcat îndeajuns în spre împlinirea standardelor creştine. Biserica se preocupă în cele din urmă cu schimbarea inimilor şi a minţilor şi nu cu schimbarea unei ordini primare, indiferent cât de importante ar fi toate îmbunătăţirile sociale. Biserica primară a făcut o încercare de a realiza un standard social mai înalt în chiar rândurile ei. Succesul a fost relativ; standardele au trebuit să fie micşorate. Totuşi, nu au însemnat o reconciliere cu dreptatea inerentă; a fost mai mult o înştiinţare a unei antinomii inerente. Putea oare biserica folosii, în lupta umană pentru supravieţuire, orice altă armă decât cuvântul adevărului şi al milei? În orice caz, anumite principii primare s-au stabilit şi au fost îndrăzneţ formulate şi care sunt relevante oricărei situaţii istorice.

A fost mai întâi, recunoaşterea unui egalităţi ultime a tuturor oamenilor. Duhul egalitar este adânc implementat în sufletul ortodox estic. Nu există loc pentru nici un fel de discriminare socială sau rasială în trupul bisericii primare, în ciuda structurii ierarhice elaborate. Se poate detecta cu uşurinţă acest sentiment tocmai în

concepţia primară a Bisericii ca şi ordine în sine.

În al doilea rând, s-a presupus că Biserica are de a face mai întâi de orice cu cei lipsiţi şi neprivilegiaţi, cu toţi cei care sunt săraci şi osteniţi, cu păcătoşii care se pocăiesc, cu vameşii care se pocăiesc şi nu cu fariseii care se îndreptăţesc pe sine. Hristosul tradiţiei estice este tocmai Hristosul umilit, totuşi mărit tocmai prin smerirea sa, prin condensecenţa iubirii Sale compasionate. Acest accent pe o compasiune existenţială în tradiţia orientală pare uneori exagerat pentru observatorii occidentali – aproape morbid. Este vorba doar de o implicaţie a sentimentului primar Biserica este în lume mai mult un spital pentru bolnavi decât o pensiune pentru cei desăvârşiţi. Acest sentiment a avut întotdeauna un impact imediat pe întreaga gândire socială a orientului. Principalul accent a fost pe o slujire directă a săracilor şi nevoiaşilor şi nu pe schemele elaborate ale unei societăţi ideale. Relaţia umană imediată este mult mai importantă decât orice schemă morală. Problema socială a fost tratată întotdeauna ca şi o problemă etică: etica se fundamenta pe dogme, pe dogma întrupării şi răscumpărării pe cruce. Găsim aceste motive accentuate puternic atât în predica populară cât şi în textele devoţionale, citite şi repetate din nou şi din nou în bisericile ortodoxe. Pe de-a întregul Biserica are întotdeuna a face cu cei smeriţi şi blânzi şi nu cu cei puternici şi mândrii. Toate acestea ar putea fi adeseori neglijate dar nu au fost niciodată negate, chiar şi pentru cei care au trădat practic tradiţia.

În al treilea rând există acel instinct social moştenit care face biserica mai mult un fel de casă duhovnicească, decât o instituţie autoritară. Trebuie să începem cu un trecut istoric uitat de lume dacă dorinm să cuprindem duhul lăuntric intim al Bisericii orientale. Unul dintre cele mai distincte semne ale acestei Biserici este „tradiţionalismul.” Termenul poate fi foarte uşor prost interpretat şi greşit înţeles. De fapt tradiţia înseamnă continuitate şi nu stagnare. Nu este un principiu static. *Ethos*-ul Bisericii orientale este acelaşi ca şi în primele

veacuri. Nu este oare situaţia existenţială a creştinului întotdeauna aceiaşi în ciuda schimbărilor radicale sau drastice ale situaţiei istorice?

III

Nu a existat nici o mişcare importantă a unui creştinism social în Rusia modernă. Totuşi, impactul principilor creştine asupra întregii vieţii nu a fost de trecut cu vederea: a fost acelaşi accent al milei şi compasiunii asupra demnităţii umane care nu este distrusă niciodată, chiar şi de păcat sau crimă. Cea mai mare contribuţie a problemei sociale a fost efectuată în domeniul gândirii sociale. „Creştinismul social" a fost tema primară şi cea preferată a întregii gândiri religioase din Rusia în cursul ultimului secol şi acelaşi gând a colorat toată literatura din această perioadă. Numeroşi scriitori au insistă că adevărata vocaţie a Rusiei a fost în domeniul religiei şi tocmai în cel al „socialismului nostru rus." El a vrut să spună că Biserica a fost cea care putea inspira şi susţine realizarea ultimă a dreptăţii sociale în duhul iubirii frăţeşti şi al mutualităţii. Pentru el, creştinismul putea fi deplin realizat numai în domeniul acţiunii sociale. Toate elementele erau oferite în domeniul evlaviei tradiţionale; sentimentul responsabilităţii comune, duhul mutualităţii, smerenia şi compasiunea. „Biserica ca şi un ideal social"; aceasta a fost idea primară a lui Vladimir Soloviov în adresa sa admirabilă către Dostoevski. Aceasta a fost şi viziunea de bază a lui Soloviov. Cuvintele cheie au fost în ambele cazuri aceleaşi: libertate şi frăţietate.

Şcoala slavofilă a fost cea care a adus aspectul social al creştinismului pe scena secolului al nouăsprezecelea. Numele este ciudat. „Idea slavă" nu a fost în nici un sens punctul de început sau cel mai puternic punct al tuturor acestor mişcări de idei influente. Principalul punct a fost totuşi acesta: nu este oare adevărat că Occidentul a supra accentuat importanţa individului? Şi nu este oare adevărat că estul, în special estul slavic a acordat mai mult atenţie

aspectului corporat şi social al vieţii umane? Există multă exagerare utopică în această istoriografie şi totuşi acest accent a fost complet justificat. Cel mai bun vorbitor al şcolii ştia destul de bine că acest sentiment estic pentru valori sociale şi comune se datora, nu caracterului slavon naţional, ci tocmai tradiţiei bisericii primare. A fost unul dintre cei mai mari lideri ai mişcării, A. S. Khomiakov (1804-1860) cel care a elaborat o bază teologică pentru creştinismul social în scurtul dar inspiratul său pamflet: *Biserica este Una* (a fost recent republicat în traducere engleză, Londra, S.P.C.K., 1948). Accentul său principal a fost din nou pe duhul iubirii şi libertăţii care fac biserica o frăţietate unită împreună prin credinţă şi milostenie. Frăţietatea duhovnicească în Biserică trebuie să se extindă inevitabil la tot câmpul relaţiilor sociale. Societatea ar trebui reconstruită ca şi o frăţietate. „Legea noastră nu este o lege a robiei sau un serviciu de angajări, muncind pentru salarii, ci legea unor fii adoptivi şi a iubirii care este liberă. Ştim că atunci când oricine dintre noi cade, cade singur; dar nimeni nu se mântuieşte singur.” Iată tocmai ceea ce a sugerat sfântul Vasile: nimeni nu-şi poate atinge singur menirea în izolare şi solitudine. Nici un fel de credinţă adevărată nu este izolare, din moment ce faptul crucial al creştinului este să creadă în iubirea atotîmbăţişătoare a lui Dumnezeu în Hristos, care este capul Trupului.

Esenţa creştinismului, prin urmare, este unanimitatea liberă a celor mulţi, care îi integrează în unitate. Acest eseu scurt al lui Homiakov, de fapt, indică o reorientare radicală a tuturor şcolilor teologice şi religioase din Rusia. Pe de o parte, a fost o reîntoarcere la tradiţia primară; pe de altă parte a fost o chemare la practică. Ideile lui Homiakov au fost punctul de început al lui Soloviov, deşi mai târziu Soloviov s-a mişcat într-o altă direcţie şi a fost sedus de o concepţie romanizatoare a „politicii creştine” fără să abandoneze, orişicum, concepţia crucială a bisericii ca şi ideal social. Toată viaţa sa Soloviov a crezut cu tărie în misiunea socială a

creştinismului şi a bisericii. Mai târziu, Nicolae Berdiaev a scris o carte despre concepţia despre Biserică a lui Homiakov. Este interesant de observat că toţi cei trei scriitori tocmai citaţi au fost laici şi totuşi toţi dintre ei au fost loiali, în principiu Tradiţiei chiar dacă uneori mai deviau de la ea. Influenţa lor, în orice caz, a fost ascunsă laicilor. Întregul complex de probleme sociale a fost adus şi scos în evidenţă de catastrofa revoluţiei ruseşti. Eşecurile istorice ale creştinilor în câmpul social trebuie admise şi recunoscute. Totuşi, convingerea primară rămâne neschimbată: credinţa bisericii conferă un teren solid pentru acţiunea socială şi numai duhul creştin poate spera să construiască din nou noua ordine în care atât personalitatea umană cât şi ordinea socială ar fi asigurate.

În acest moment se impune o întrebare urgentă: atunci de ce a existat atât de puţină acţiune socială a bisericii în orient şi toată bogăţia ideilor sociale a rămas fără o întrupare adecvată? În relief mai trebuie scos un punct. Biserica nu este niciodată o muncitoare unică în domeniul social. Se poate permite o mână liberă în câmpul filantropiei sociale, sub indiferent ce regim, cu excepţia unei tiranii totalitare. De fapt, biserica a fost de obicei pionierul, chiar şi în organizarea serviciului medical. În Rusia, în orice caz, primele spitale şi orfelinate au fost organizate în biserică încă din secolul al cincisprezecelea, dacă nu mai de vreme; ceea ce este şi mai instructiv, tocmai în legătură cu mănăstirile cenobitice, la fel ca şi în vremurile Sfântului Vasile şi Sfântului Ioan Hrisostom. Munca a fost preluată de stat numai în a doua jumătate a secolului al optâsprăzecelea, dar o amintire a trecutului a supravieţuit în numele „intuiţiile bineplăcute lui Dumnezeu," care a fost în uz comun tocmai cu un secol în urmă. Orişicum, toată situaţia se schimbă, atunci când ajungem la fundamentarea ordinii sociale. Criteriile creştine şi seculare nu coincid necesar şi multe conflicte nu admit o soluţie uşoară. Îndrumările bisericii primare şi acelei medievale cu privire la uzură pot fi bineînţeles, justificate complet dintr-un punct de vedere integral etic

totuşi, economic, ele au fost un handicap serios în faţa progresului. Biserica primară a fost de obicei severă cu privire la comerţ şi aceasta nu fără nici un motiv. Totuşi au existat numite motive pertinente pe de cealaltă parte. Acelaşi lucru este adevărat despre toată dezvoltarea industrială (sau capitalistă). În multe aspecte un conflict între modurile de abordare „naţionale" şi creştine pare a fi de neevitat. Ce şansă ar avea Biserica să-şi impună punctul de vedere, cu excepţia predicii şi avertismentului? Statul nu este niciodată favorabil criticismului care vine din biserică numai dacă statul este de preferinţă creştin. Acelaşi lucru este adevărat cu privire la societatea economică. Biserica estică, ca şi regulă a fost reluctantă în a interfera într-o manieră politică. Nu ar trebui să uităm că pentru multe secole bisericile majore ale orientului apropiat au fost sub conducere musulmană şi prin urmare nu a mai rămas nici un loc pentru acţiune socială independentă, cu excepţia celei a caităţii. Atunci când eliberarea a venit pe parcursul secolului al nouălea, noile state au fost construite pe modelul occidental burghez şi nu erau pregătite să urmeze o conducere creştină.

În Rusia câmpul influenţei prospective a Bisericii a fost îngustat similar din moment ce statul şi-a asumat deasemenea toate caracteristicile unui „Plizeistaat" şi a început să pretindă supremaţie peste Biserică. Comparativ Biserica fost liberă numai în propriile rânduri. A existat puţin loc pentru acţiune constructivă şi totuşi duhul era viu şi viziunea socială a problemelor nu a fost niciodată obscurizată.: ar trebui biserica să se dedice oricărui program social şi economic? Ar trebui Biserica să i-a parte la lupta politică? Răspunsul estic este negativ şi nu înseamnă în nici un fel o atitudine de indiferenţă.

IV

Nu este loc pentru nici un fel de acţiune socială a bisericilor „în spatele perdelei de fier." Bineînţeles, această perdea nu este făcută din fier sau orice alt fel de material

sau materie, ci din principii. Principalul principiu al noului regim totalitar este tocmai separaţia completă a bisericii din tot câmpul activităţilor politice, economice şi sociale. Biserica este obligată să se retragă „în sfera proprie," care în spre adăugire este profund circumscrisă. Singura activitate permisă este cultul. Toate activităţile educaţionale şi misionare sunt interzise, deşi poliţa actuală poate varia de la ţară la ţară şi de la an la an. Pe de-a întregul, o suveranitate absolută a statului este luată de bunăvoie. În aceste ţări există numai o singură autoritate, cea a statului sau a partidului.

Acum în principiu, Biserica îşi poate găsi propria cale sub toate circumstanţele şi în orice situaţie concretă. Pericolul major este orişicum altundeva, în special, în interpretarea greşită a caracterului „nelumesc" al Bisericii. Este foarte instructiv să comparăm cele două documente recente care emană din Bisericile ortodoxe şi care amândouă mai mult sau mai puţin au un caracter informal. Prima este o carte, publicată recent de din partea „Uniunii creştine a oamenilor profesionali ai Greciei," *În spre o civilizaţie creştină* (Atena, 1950). Este o chemare curajoasă şi vorbitoare prin sine la acţiune creştină în toate câmpurile civilizaţiei. Este o schemă admirabilă a unui creştinism activ şi „îndrumător" şi a unui creştinism „contemporanizat." Creştinii trebuie să de-a o judecată în toate câmpurile vieţii şi mai întâi de orice asupra eşecului lor propriu de a răzbii eficent într-o situaţie deznădăjduită. Există un duh liber şi creativ care răzbate prin paginile acestei cărţi. Este deasemenea o acţiune adevărată la acţiune creştină. Creştinii sunt chemaţi; nu numai autorităţile şi clerul. Se presupune că creştinismul are o autoritate asupra sferei sociale. Acest manifesto are un caracter informativ şi privat. Este vocea creştinilor, trupul bisericii.

Celălalt document vine din Uniunea Sovietică. Este un raport asupra întregii probleme ecumenice, pregătit de Părintele Razoumovki, un preot din Moscova, pentru conferinţa câtorva Biserici ortodoxe din Moscova, care a

avut loc în Iulie 1948. Este inclusă în minutele conferinţei publicate acum în rusă (vol. II, Moscova, 1949). Suntem preocupaţi acum cu secţia de încheiere a raportului. Principalul punct din acest raport este separaţia totală în probleme bisericeşti între stat şi biserică: între „suflet" şi „trup." Se citează o frază din raportul Oxford din 1937: „pentru un creştin nu există o autoritate mai înaltă decât Dumnezeu"! şi se mai adaugă o calificare caracteristică: „da, dar numai în domeniul sufletului şi al duhului, nu şi în sfera materială, există o suveranitate completă a statului, care dă răspuns în faţa lui Dumnezeu" (p. 177). Aceasta ar fi o remarcă ciudată dacă luăm în consideraţie că „statul în discuţie este un stat lipsit de Dumnezeu". Gândul este însă destul de clar: principiile creştine nu au nici un fel de aplicate în sfera materială." Mai mult suntem informaţi în paginile următoare că principiile justiţiei, egalităţii şi al libertăţii nu sunt creştine. Ele aparţin unei sfere seculare independente scoase chiar din judecata morală a bisericii. Biserica nu are nimic de a face cu toată aria problemelor sociale şi colective. Se accentuează un punct particular: se admite că Hristos şi-a trimis ucenicii să înveţe numai „popoarele," nu şi „conducătorii" (p. 177). Mai departe, Hristos a sugerat că următorii Săi ar trebui să evite un contact imediat cu răul. „Dacă nedreptatea socială este rea – fiindcă lumea zace în rău – este deja un semn că el nu aparţine sferei noastre" (p. 191). Această frază enigmatică nu înseamnă aparent că creştinii nu ar trebui să se lupte cu răul, ci să facă numai binele. S-a sugerat că îmbunătăţirile sociale şi securitatea economică au o valoare dublă dintr-un punct de vedere moral: „ar mai exista loc pentru iubirea sacrificială, care este poruncită de Hristos." De aici nu mai există nici o nevoie de a depăşii invidia şi lăcomia (p. 189). Principala susţinere a documentului este evidentă: biserica se retrage din lume, în care ea nu are nimic de făcut; ea nu are nici un fel de misiune socială şi trebuie să evite orice „contact" cu lumea fiindcă aceasta „zace în rău." Trebuie să uităm oare mizeria şi suferinţa lumii? Nu, toate acestea aparţin

competenţei statului şi biserica demisionează din responsabilitatea ei din „sfera materială.”

Este numai o cantitate de „libertate religioasă” care este sustrasă bisericilor de un stat ateist şi probabil în acord deplin cu principiile evanghelice. Poate oare Biserica să accepte o „reconciliere” sau o toleranţă cu acest cost fără să-şi trădeze Evanghelia dreptăţii şi tradiţia ei care durează de veacuri? O astfel de „lipsă de lumesc” a Bisericii nu are pentru sine nici un fel de garanţie în tradiţia Bisericii estice. Ea nu se găseşte în tradiţia Sfântului Vasile sau a Sfântului Ioan Hrisostom. Nu mai este necesar să adăugăm că de fapt nu există o separaţie între sferele competenţei pur şi simplu fiindcă Biserica în Uniunea Sovietică permite, din nou şi din nou, în declaraţiile ei o natură socială sau politică deschisă, când, bineînţeles, este invitată să facă acest lucru de stat.

V

Biserica întradevăr „nu aparţine acestei lumi,” dar are totuşi o misiune importantă şi evidentă „în această lume” tocmai fiindcă ea „zace în rău.” În orice caz, nu putem evita cel puţin un diagnostic. Este admis de toată lumea că de secole principala vocaţie a Bisericii este să administreze dreptatea şi milostenia. Biserica a fost atât în est cât şi în vest un învăţător suprem a tuturor valorilor estice. Toate valorile etice din civilizaţia noastră prezentă pot fi trasate înapoi la surse creştine şi mai presus de orice înapoi la Evanghelia lui Hristos. Din nou, Biserica este o societate care pretinde tot omul pentru slujirea lui Dumnezeu şi ea asigură vindecare şi însănătoşire întregului om şi nu numai „duhului” său. Dacă Biserica, ca şi instituţie nu poate adopta calea unei acţiuni sociale deschise, creştinii nu se pot dispensa de datoriile lor civice pentru că lor le revine o contribuţie enormă de a se comporta „în sfera materială,” tocmai *ca şi* creştini.

CAPITOLUL VII

Patriarhul Ieremia II şi preoţimea luterană

Scrisorile dintre patriarhul ecumenic Ieremia II şi un grup de teologi luterani din Tübingen, în ultimul sfert al secolului al XVI-lea sunt documente ecumenice de un interes şi o importanţă mare. A fost singura schimbare sistematică a viziunilor teologice între Orientul ortodox şi noul Occident protestant. Au fost private şi neoficiale. Aceasta nu înseamnă că nu au fost semnificative. Oameni eminenţi au luat parte la această corespondenţă. Însuşi patriarhul a fost un om cu convingeri puternice şi cu o mare experienţă, un om bisericesc ferm şi un om de stat. El a scris „individual," nu „sinodal," având disponibile sfatul şi cooperarea celor mai buni cărturari greci, incluzând pe Ioan şi Teodosie Zygomalas şi probabil pe Gabriel Severus, mitropolitul titular de Filadelfia. Replicile sale au fost pregătite şi trasate cu grijă. De partea luterană, a fost prezentă o companie ilustră de profesori universitari: Jacob Andreae, Lucas Osiander, John Brenz, Jacob Heerebrand şi alţii şi în special Martin Cruisus, care se pare că a fost promotorul real al cauzei. Avem toate motivele să credem că un cerc mult mai larg de slujitori luterani au fost interesaţi de negocieri. Rezultatul imediat al acestui contact epistolar, orişicum, a fost definitiv negativ. Nu s-a ajuns la nici un acord şi au mai rămas puţine şanse de reconciliere. Tensiunea între cele două comunităţi mai mult a scăzut. A existat o deziluzie şi o dezamăgire evidentă de ambele părţi şi chiar amărăciune şi resentiment. Este îndoielnic dacă toate negocierile au fost desluşite, dacă nu ar fi intervenit un al treilea şi neinvitat partener înăuntru. Romano-catolicii au privit cu atenţie mărită şi nu fără nelinişte aceste deliberări neobişnuite al Scaunului Ecumenic cu dizidenţii ecumenici. Ei au detestat ceea ce în opinia lor a fost un „apel" necuviincios al Occidentului către Orient. O copie a primei

replici patriarhale , dintr-o neglijenţă sau o indiscreţie, acestea au ajuns în mâinile preotului polonez Stanislaus Socolovius şi au fost publicate, cu comentariile sale sub ofensivul titlu de: *Censura Orientalis Ecclesiae: de praecipius nostri saeculi haereticorul dogmatibus* etc (Dilliange 1582; cf. *Adnotationes* de acelaşi scriitor, Krakovia 1582). Cartea a avut o circulaţie largă şi ediţia a fost retipărită imediat la Köln şi Paris (1584). O traducere germană s-a făcut la (Ingolstat 1585). Unii polemişti romani au intervenit (ca de exemplu W. Lindanus, episcop de Roeremond: *Concordia discors Protestansium* etc., Köln 1583). Însuşi papa (Grigorie XIII), printr-un mesager special l-a felicitat pe patriarh după reasocierea nobilă cu schismaticii: patriarhul putea să-l asigure pe Sfântul Părinte că nu era pregătit să facă nici un fel de concesiune în probleme de credinţă. Această publicitate neaşteptată şi nedorită i-a obligat pe luterani să-şi justifice cauza lor şi să publice toate documentele, replicile greceşti şi propriile lor scrisori întregi. Cartea a apărut în Wittenberg, în 1584, în două limbi, greacă şi latină, cu o prefaţă explicativă şi apărătoare a lui Cruisus: *Acta et scripta theologorul Wirtembergensium et patriaeche Constantinopolitani D. Hieremiae, queque utrique ab anno MDLXXVI usque ad annum MDLXXXI de Augustana Confessione inter se misererunt.* A fost comentată imediat de catolici (de acelaşi Socolovius şi alţii). O abordare irenică s-a dovedit o chemare la bătălie. Totuşi, în ciuda acestei încurcături nefericite, a existat un câştig evident: s-a făcut un pas important, tăcerea a fost ruptă.

Iniţiativa în această corespondenţă a fost luată de protestanţi. Ştefan Gerlach, un tânăr teolog din Tübingen mergea în 1573 la Constantinopol pentru o şedere prelungită, ca şi noul ambasador imperial în Turcia, baronul David Ungand von Sonnegk. El purta cu sine două scrisori către patriarh, de la Martin Crusius şi Iacob Andreae, cancelarul Universităţii din Tübingen. S-ar părea că Crusius nu avea original nici un interes ecclesial: el era interesat mai mult în a găsi anumite informaţii cu privire la

stadiul prezent al Bisericii şi naţiunii greceşti, sub stăpânire turcească. Aceasta a fost însă mai mult o deghizare diplomatică. Probabil încă de la început Gerhard a avut la fel de bine şi alte cereri. În orice caz, chiar şi în primele scrisori a fost menţionată unitatea şi prietenia de credinţă. Numai câteva luni mai târziu, a sosit o nouă scrisoare de la Tübingen, sub semnătura lui Cruisius şi Andreae, căreia i s-a mai adăugat o copie de la Mărturisirea de la Augsburg în greacă. Gerlach a fost gata să i-o ofere patriarhului pentru comentariile şi consideraţiile lui. S-a născut o speranţă că patriarhul ar fi putut găsi că a existat un acord primar în doctrină, în ciuda anumitor divergenţe între ritualuri, din moment ce protestanţii nu au efectuat nici un fel de inovaţie, ci au păstrat loialitate faţă de moştenirea sfântă a Bisericii primare, după cum a fost formulată aceasta pe baze scripturistice de cele şapte sinoade ecumenice. La Constantinopol Gerlach a stabilit contacte personale cu numeroşi demnitari ai Bisericii şi câteva interviuri cu patriarhul. În cele din urmă el a reuşit să obţină nu numai o încredinţare politicoasă, ci şi o replică teologică potrivită. Aceasta era prietenoasă dar dezamăgitoare. Luteranii persistau în convingerile lor. Corespondenţa a mai durat câţiva ani apoi s-a oprit. În ultima sa replică către Tübingen patriarhul a respins orice altă încercare de discuţie a doctrinei. Totuşi, el era pregătit să corespondeze în prietenie. De fapt el a rămas contactat cu Tübingenul după terminarea formală a deliberărilor teologice.

Care a fost principalul motiv pentru abordarea luterană a estului ortodox? Subiectul este complex. Două puncte principale ar trebui afirmate. *Mai întâi* de orice, primii reformatori nu aveau nici o intenţie de a „inova” în doctrină. Din contră, ei se luptau să curăţească toată Biserica de toate acele „inovaţii” şi acreditaţii care, în opinia lor au fost acumulate pe parcursul veacurilor, în special în est. Ei au trebuit să facă apel la Tradiţie, la mărturia tradiţiei bisericii primare. Argumentul din antichitatea tradiţiei a fost folosit contant în Controversa

cu Roma încă de la început, încă de la faimoasa Dispută de la Leipzig cu Luther, în 1519. A fost mai mult decât o referinţă la trecut. A fost o reamintire că creştinismul a fost mai larg decât estul romanizat. Ocazional Luther putea fi irelevant şi critic faţă de părinţi, dar el nu a respins în întregime mărturia lor şi argumentul tradiţiei avea un loc important în scrierile sale. A fost destul de natural, că la o scară mai largă, un *consensus quinquesaecularis* trebuia sugerat ca şi un criteriu şi o bază a afirmaţilor doctrinare, dimpreună cu scripturile. Nu este de mirare că referinţele din *Formula Concordiae* la Tradiţie au fost numeroase şi evidente . Istoria ecclesială, ca şi o disciplină distinctă, a fost scoasă din curiumul universităţii tocmai în timpul controversei, mai întâi de protestanţi şi tocmai pentru scopuri polemice. Acum, Biserica estului era notoriu Biserica Tradiţiei. A fost foarte natural să fie întrebat dacă un creştin estic putea fi un aliat sau un oştean în lupta împotriva inovaţilor romane? Rezistenţa de veacuri a estului faţă de pretenţiile istorice papale păreau să justifice aceste aşteptări. „Tradiţionalismul" estic, în această situaţie concretă, poate fi interpretat mai mult ca şi o promisiune sau un model, ca şi un impediment. În acest fel, luteranii din Tübingen au prezentat confesiunea de la Augsburg patriarhului. Mărturia estului avea o greutate enormă în disputa occidentală. Pentru acest motiv, romanii ar fi insistat pe acordul desăvârşit (*„perpetua consensio"*) a estului şi vestului cu privire la toate doctrinele primare şi la ritualuri şi pentru a cita pentru acest motiv Sinodul de la Florenţa. Din contră, protestanţii, pentru câteva generaţii, obişnuiau să accentueze ireconciliabilitatea ultimă a estului cu Roma. Mărturia Bisericii primare, atât ce antică cât şi cea modernă a fost exploatată extensiv pe motive polemice atât de catolici cât şi de protestanţi. A existat un motiv special pentru intervenţia unui teolog polonez în discuţia ortodox-luterană. Trebuie să ne reamintim de situaţia ecclesială a Poloniei în acel timp. Expansiunea reformei în estul slav a fost unul dintre interesele vitale ale

reformatorilor germani – însuşi Melanchoton a fost adânc interesat de acest subiect. Totuşi, în acel timp, Reforma din Polonia, după un scurt succes era pe punctul colapsului. Mai exista încă o minoritate protestantă în ţară şi conducătorii protestanţi erau într-un contact prietenesc cu ortodocşi. Ei trebuiau să se confrunte cu un pericol obişnuit: propaganda romană. Un plan pentru „confederaţia" protestant-ortodoxă de apărare nu era încă disponibil. Pe de altă parte, în acelaşi timp, Unirea cu Roma a fost negociată de episcopii Polonei în Polonia. Aceasta s-a întâmplat în cele din urmă în 1595, cu un succes parţial şi precar, din moment ce rangurile şi dosarele clericilor şi laicilor ortodocşi au rezistat viguros plecării în faţa Romei. În aceste circumstanţe, vocea patriarhului ecumenic a fost extrem de importantă, aceasta fiindcă Biserica din Polonia era în acel timp sub autoritatea şi jurisdicţia sa directă. Aceasta ne aduce la *al doilea* punct. Nu putem ignora „factorii non-teologici" ai problemei ecumenice. Reforma încă de la început a avut anumite implicaţii politice şi internaţionale. Unitatea Europei creştine a fost serios ameninţată. Europa avea să se împartă în două tabere ostile, tocmai din motive religioase. Situaţia politică, în mare măsură a fost creată de disensiunile religioase. Alianţele politice şi unirile politice au fost intim legate. Problema era concomitent religioasă şi politică, atât internaţională cât şi „ecumenică." Nu ar fi o exagerare să spunem că în secolul al XVI-lea principala problemă a politicii europene internaţionale a fost tocmai „problema estică." Aceasta avea un aspect religios evident. Puterile catolice şi cele protestante se luptau în acel timp pentru supremaţie în Orientul Mijlociu. Era o problemă urgentă: trebuia să ia estul creştin partea catolicilor sau a protestanţilor? Patriarhul ecumenic nu era numai capul Bisericii ci şi liderul naţiuni greceşti. Diplomaţii europeni din Constantinopol erau serios preocupaţi de această atitudine. De fapt, toate contactele europene cu Patriarhatul în secolul al XVI-lea erau amestecate cu intrigi

politice. Grecii căutau încă ajutor din Occident, împotriva invadatorilor turci. Ei puteau invada şi pe de cealaltă parte a ţării: de la Roma sau din federaţia protestantă. Din nou, exista un „pericol turcesc iminent.” Un creştinism occidental divizat putea foarte uşor să devină pradă agresorilor orientali. Securitatea politică se baza pe reuniunea creştină.

Tocmai în acest context politic Melanchton a încercat pentru prima dată să se intre în legătură cu patriarhul în 1559. El a fost adânc mişcat de suferinţa creştinilor care se aflau sub conducerea turcă. Era pentru el un semn eshatologic. El nu se putea să se abţină să creadă că în ultimele zile însuşi Hristos v-a reunii toată Biserica. El a scris în acest sens pentru a se vedea cu patriarhul Ioasaf şi i-a obligat să creadă că luteranii erau loiali învăţăturii Scripturilor şi Părinţilor. Această scrisoare nu a fost niciodată luată în considerare şi nici nu a primit răspuns. Probabil a fost înmânată cu o întârziere destul de mare, deja după moartea lui Melanchton. Ceea ce a fost foarte interesant este că dimpreună cu mesajul personal, Melanchton i-a trimis patriarhului o copie a Mărturisirii de la Augsburg în elaborată în greacă, evident ca o dovadă a ortodoxiei doctrinare a comunităţii luterane. Această traducere a fost publicată în Basel, 1559, sub numele lui Paul Dolscius (retipărită din nou în Wittenberg, 1587). Profesorul E. Benz a dovedit recent că această traducere nu a fost clară cuprinzând textul final şi oficial al Augustanei, un document cu un caracter particular. Mai întâi de orice, textul folosit pentru traducere a fost o versiune specială a documentului Variata din 1531 şi nu versiunea acestuia din urmă. Oricât de ciudat ar părea acest fapt a fost complet trecut cu vederea de ambii contemporani şi de cărturarii de mai târziu (numai Lebedev a observat că a fost o versiune mai timpurie, cumva amplificată). În al doilea rând, a fost o „interpretare” liberă sau mai bine spus o reprezentare literală. A fost o transpoziţie îndemânatică a Mărturisirii de la Augsburg în idiomul tradiţional al Orientului. Ea

trădează familiaritatea intimă a interpretatorului cu frazeologia patristică şi liturgică greacă. Este destul de improbabil că Dolcius a făcut-o. Este îndoielnic că Melanchton a fost responsabil pentru această muncă. Dar chiar şi un astfel de cărturar expert în greacă nu ar fi putut să o facă atât de efectiv şi consistent fără ajutorul altcuiva căruia idiomul estic i se potrivea natural. Demetrios, un diacon al Bisericii greceşti stătea de vorbă cu Melanchton tocmai în timpul când traducerea a fost făcută şi avem toate motivele să credem că partea sa în muncă a fost considerabilă. Demetrios era o persoană enigmatică. Se pare că el a fost trimis în Germania de patriarh pentru nişte afaceri. Se pare că el simpatiza adânc Reforma şi a fost activ în expansiunea protestantismului în Ungaria şi Moldova. El a fost împuternicit de Melanchton să-şi dea scrisoarea şi o copie a versiunii în greacă patriarhului. Evident, Augustana Greacă a fost intenţionată mai întâi de orice pentru greci. Nu era intenţionată pentru greci. Nu era intenţionată pentru circulaţia domestică şi Melanchoton a fost uimit de publicarea ei, din câte mărturisea el, fără sfatul şi aprobarea lui (*„sine meo consilio”*). Pe de-a întregul, viziunea a fost o importantă împlinire ecumenică. De fapt, a fost încercare de a prezenta principalele doctrine ale luteranilor în limbajul părinţilor greci şi a liturghiei. A fost aceasta doar o deghizare diplomatică sau o adaptare la folosirea grecească? A fost toată aventurarea inspirată de o convingere adâncă că, primar şi esenţial, Mărturisirea de la Augsburg a fost în acord cu tradiţia patristică? Melanchton a fost un bun cărturar patristic şi respectul său pentru sfinţii părinţi era genuin. El putea crede sincer că Augustana putea fi acceptabilă patriarhului. De fapt, chiar şi copia sa specială greacă s-a dovedit neacceptabilă. Problema rămâne, orişicum, dacă această versiune era adecvată şi o prezentare autentică a învăţăturii luterane oficiale. În orice caz, preoţii de la Tübingen nu au ezitat să trimită documentul patriarhului. Crusius era gata să-l tipărească încă din vremea când era dificil să obţii copii.

Versiunea greacă nu a fost blamată de partea luterană. Este posibil ca ea să fi fost uitată. Trebuie ţinut în minte, pe de cealaltă parte, că ea a fost pur şi simplu uitată. Trebuie ţinut în minte că nici o doctrină „luterană” nu a fost aprobată de toată lumea în această perioadă timpurie – este încă o perioadă de tranziţie şi controversă, mai exista încă destul loc pentru o interpretare liberă. Haideţi să ne reamintim că *Formula Concordiae,* cu încercarea ei de a reconcilia opiniile variate şi divergente, aparţine tocmai timpului când negocierile între Tübingen şi Constantinopol erau în progres. Principala tendinţă a versiunii greceşti a Augustanei era să evite folosirea frazeologiei scolastice, care era străină estului şi să calmeze accentul occidental pe aspectul de culpă a doctrinei mântuirii. Accentul s-a mutat de Îndreptăţire şi Iertare pe Viaţa veşnică, Renaştere sau Regenerare şi Înviere. A fost o substituţie a idiomului ionian pe cel paulin. Din nou, înseşi dogma era tratată din punctul de vedere al adorării, decât pur şi simplu ca o singură piesă de doctrină scolastică.

Prima replică patriarhală a fost semnată în 15 mai 1576 şi a fost imediat trimisă în Tübingen. A fost fără îndoială o lucrare corporată şi Teodosie Zygomalas a fost aparent principalul contribuitor. Lucrare finală a fost revizuită cu grijă de patriarh. Documentul nu era în nici un caz o compoziţie originală, nici nu pretindea nici un fel de originalitate. Din contră, orice noutate era strict evitată. A fost o compilaţie deliberată din sursele tradiţionale. Nu a fost atât o analiză a Augustanei cât o expoziţie paralelă a doctrinei ortodoxe. S-a sugerat că principala valoare a documentului stă tocmai în lipsa lui de originalitate. A fost ultima afirmaţie doctrinală în est, în acre nici o influenţă a tradiţiei occidentale nu se poate detecta, chiar în terminologie. Era, într-un anume sens, un epilog al teologiei bizantine. Sursele acestui document au fost verificate cu grijă de cărturarii moderni (de Filip Mayer mai mult decât oricine şi obervaţiile lui au fost acceptate de toată lumea). Principalele autorităţi au fost: Nicolae

Cabasila, Simeon al Tesalonicului, Iosif Bryenios şi din părinţii timpurii în special Sfântul Vasile şi Sfântul Ioan Hrisostom. Aceleaşi autorităţi au fost folosite în replicile din urmă ale patriarhului. El a pus mare accent pe loialitate faţă de tradiţie. Aceasta a constituit probabil ce mai mare dificultate pentru luterani cu accentul lor pe *Sola Scriptura*. Pe dea întregul, patriarhul a fost cât se poate de conciliant şi echilibrat în comentariile şi criticismele lui. În scrisoarea sa de început el şi-a exprimat nădejdea că „ambele Biserici" puteau fi reunite. Această unitate, orişicum, putea fi stabilită numai pe bazele unei înţelegeri doctrinare depline, pe acceptarea deplină a Sfintei Tradiţii.

Au existat câteva puncte speciale cu care patriarhul nu a putut fi de acord cu învăţătura luterană. Bineînţeles el a obiectat clauzei lui *Filioque*. Totuşi în acesta nu existat nimic special luteran. El putea fi de acord cu concepţia luterană a păcatului original, dar el a accentuat încă libertatea umană (el citează în acest moment pe Hrisostom extensiv). Nimic nu poate fi făcut fără voinţa lui Dumnezeu. Totuşi, harul lui Dumnezeu este primit liber – nu există nici o obligaţie în acţiunea sa. Prin urmare, credinţa şi faptele bune nu pot fi separate, nici un ar trebui să se opună una alteia sau contrastate. În orice caz, iertarea actuală depinde de pocăinţă. Din nou, în capitolul despre taine, patriarhul prezintă învăţătura ortodoxă: există *şapte* taine şi el insistă pe larg pe fiecare dintre ele. În acest capitol trebuie să admitem anumite influenţe occidentale: nu numai fiindcă numărul de „şapte" a fost fixat în occident (la o dată comparativ târzie – Petru Lombardul) şi acceptate numai gradual în est (în anumite documente din secolul al XIV-lea şi chiar secolul al XV-lea mai avem încă alte liste ale titlurilor), dar deasemenea, probabil că pentru prima dată în orient, o distincţie scolastică între „formă" şi „materie" este menţionată (trebuie să atribuim această turnură terminologică lui Gabriel Severus, care a folosit această frazeologie scolastică în tratatul său „Despre Taine," publicat în 1600).

Patriarhul nu putea accepta doctrina Sfintei Euharistii, după cum era ea expusă în Mărturisirea de la Augsburg. Fără să intre într-un criticism detaliat, el face o afirmaţie deschisă despre învăţătura ortodoxă. O „convertire" a elementelor în trupul şi sângele lui Hristos se efectuează prin consacrare (μεταβάλλεσι). El nu foloseşte „transsubstanţiere," care a fost adoptat de anumiţi teologi ortodocşi de mai târziu. Euharistia nu este numai o taină, ci un sacrificiu. Patriarhul accentuează importanţa tainei pocăinţei, atât din punct de vedere sacramental cât şi dintr-unul moral. El dezaprobă toate abuzurile care au pătruns în taina pocăinţei, insistând puternic pe exerciţiile penitenţiale, un remediu de ajutor pentru păcătoşi. Destul de ciudat el a fost mulţumit cu afirmaţia augustană a sfintelor ordine, că nimeni nu poate administra Tainele şi să predice cuvântul lui Dumnezeu public, *nisi sit rite vocatus et ordinatus ad hanc functiorem.* Este o afirmaţie vagă şi ambiguă şi poate fi interpretată variat. Evident, interpretarea ortodoxă nu a fost aceiaşi ca şi cea luterană. S-au spus foarte puţine despre Biserică. Nu se spune nimic special *de novissimis.* Patriarhul insistă pe larg cu privire la anumite puncte controversiale de practică: invocarea sfinţilor şi voturile monahale. Documentul era evident irenic. Probabil pentru acest motiv nu a fost convingător. Un cititor modern este tentat să îl stileze ca şi evaziv şi non-dedicativ. De fapt, se poate simţii cum toate punctele importante de divergenţă au fost atinse cu uşurinţă: doctrina bisericii şi slujirii şi chiar doctrina îndreptăţirii. Totuşi, însuşi patriarhul era de o altă părere: scopul său nu era să critice, ci să expună o doctrină sănătoasă. El termină mesajul său către luterani cu o propunere concretă: dacă ei pot adera cu toată inima la doctrina lor tradiţională, el i-ar fi primit cu bucurie în comuniune şi astfel cele „două biserici" vor fi făcute una. El nu avea de gând să facă nici o concesie. Trebuie să ştim că în Constantinopol nu se ştiau prea multe despre Reformă. Din câte putem să ne dăm seama din Jurnalele lui Gerlach şi succesorul său Salomon Schweigger, ortodocşii erau puţin

informaţi, majoritatea acestor informaţii venind prin canale ocazionale şi adesea tendenţioase, în special de la romano-catolici. Existau anumite motive în a simpatiza cu mişcarea reformei, pur şi simplu fiindcă a fost o mişcare *Los von Rom.* Cunoştinţele despre doctrina reformei erau destul de limitate în această dată primară. Însuşi Ieremia avea nişte idei despre mişcare, din câte putem judeca din întrebările puse lui Gerlach, în conversaţiile lor personale. Nu ştim cât de extensivă a fost această informaţie. Din nou, Mărturisirea de la Augsburg poate fi înţeleasă numai într-un aşezământ istoric mai larg. Posibil, patriarhul era interesat numai de un lucru: până la ce nivel era posibil să aşteptăm ca sectanţii occidentali să intre în biserica ortodoxă. Pentru el era singurul mod de abordare natural faţă de problema unităţii şi probabila fost singurul mod de abordare disponibil în secolul al XVI-lea. Estul a fost separat şi înstrăinat de secole de vest, motivul principal fiind pretenţiile romane. Acum exista o altă mişcare anti-romană în occident. Nu era aceasta o reîntoarcere la Tradiţie după cum a stat atât de persistent orientul? Nu putem să ne aşteptăm la nici o evaluare comprehensivă a doctrinei luterane de la Ieremia. El era preocupat numai cu problema dacă protestanţii erau pregătiţi să îmtrăţişeze doctrina sănătoasă , care a fost păstrată de biserica ortodoxă de veacuri. Pe de altă parte, luteranii din Tübingen erau interesaţi tocmai cu acest lucru, dintr-un punct de vedere opus: era estul ortodox pregătit să accepte o „doctrină sănătoasă," după cum era ea afirmată în Mărturisirea de la Augsburg.

Comentariile patriarhale despre Augustana a reprezentat o dezamăgire tristă pentru ei. Ei s-au simţit obligaţi să ofere anumite explicaţii. Acest nou mesaj pentru patriarh a fost semnat de Cruisus şi Lucas Osiander. A fost în mare o *apologie.* Ei au fost ofensaţi de aluzia patriarhului că urmau înşelăciuni omeneşti. Din contră, ei erau siguri că stăteau pe un teren mai solid decât el, - era vorba de Cuvântul lui Dumnezeu. Exista de fapt, un conflict între două principii doctrinale; principiul

tradiţiei, de partea ortodoxă şi principiul scripturistic, de partea reformei. Luteranii erau, în acel timp, deplin conştienţi de această ciocnire ultim între principii. Totuşi, se pare că măsura înţelegerii era destul de considerabilă. Iată punctele neînţelegerii. Care era autoritatea în materie de doctrină. Bineînţeles *Filioque.* Din nou, toată doctrina Îndreptăţirii şi Libertăţii numai prin Credinţă. Existau numai două taine. Nu se cădea să ne rugăm pentru cei plecaţi de la noi. Euharistia trebuia privită ca şi un sacrificiu. În cele din urmă atât chemarea în ajutor sfinţilor cât şi monahismul erau neacceptabile. Patriarhul avea puţine de adăugat la afirmaţie de mai înainte. Luteranii i-au trimis de această dată nişte material proaspăt cu privire la învăţăturile lor, mai exact *Compendium theologiae* de Iacob Heerebrand. A fost tradus în greacă de Cruistus (publicat în Wittemberg, 1582). În pregătirea celei de a doua replici patriarhale au luat parte nişte noi experţi: Metrofanes Mitropolit al Berrhoea, Metodie Mitropolit de Melonike, ieromonahul Matei şi ca şi mai înainte Teodosie Zygomalas. Nu era nimic nou în acel de al doilea mesaj, cu excepţia acceptării totale a întregului învăţăturii ortodoxe. Totuşi, nu acesta era sfârşitul. Luteranii i-au mai scris odată patriarhului, apărându-şi poziţia. Patriarhul s-a simţit obligat să apere aceste deliberaţii care nu promiteau nimic. El a sugerat un final al disputei teologice care nu mai avea sfârşit, dar dorea să constiue contactele prieteneşti. Luteranii au mai scris încă odată încercând să-şi exprime nădejdea lor în viitor că o înţelegere mutuală mai bună şi o unitate mai strânsă v-or fi posibile.

Corespondenţa timpurile între Wittenberg şi Constantinopol nu au avut nici o consecinţă practică. Ea a fost depăşită de mai multe ale dezvoltări, care din nefericire au dus la o deteriorare serioasă a relaţiei. La început a existat mai multă seriozitate şi deschidere. Un studiu extensiv cu privire la acest schimb de convingeri între Biserica Orientală şi lumea ce se năştea a Reformei ne ridică mai mult decât o curiozitate istorică. Nu a existat

nici o încercare să se descopere un teren comun şi de a se adopta un idiom comun. Versiunea greacă a lui Melanchton a Augustanei merită mai multă atenţie din partea teologilor ecumenici moderni. Încercarea sa de a interpreta mesajul Reformei în contextul mai larg al Tradiţei ecumenice care îmbrăţişează estul şi vestul trebuie să fie repetate. Toate punctele controversare, divizând estul de vestul ne-roman trebuie analizate din nou în perspectiva mai largă a tradiţiei patristice.

CAPITOLUL VIII

Versiunea Greacă a Mărturisirii de la Augsburg·[94]

Prima traducere greacă a Mărturisirii de la Augsburg a fost publicată în 1559 în Basel. Această ediţie a introdus numai textul grec. Numele traducătorului a fost dat pe titlul paginii: *Graece reddita a Paulo Dolscio Plauensi.* Dolscius a scris prefaţa la această traducere, în latină. În 1584 textul lui Dolscius a fost retipărit în celebrul volum *Acta et Scripta Theologorum Wirtembergeniusm* care a fost un raport complet despre corespondenţa între un grup de teologi luterani în Tübingen şi patriarhul Ieremia al II-lea al Constantinopolului. În acest timp a fost oferit textul

94· „Versiunea greacă a Mărturisirii de la Augsburg" a apărut în *Lumea luterană*, Vol. VI, No. 2 (1959), pp. 153-155. Retipărit cu permisiunea autorului.

latin, într-o columnă paralelă cu cel grec.

Această primă ediţie a avut aparent o circulaţie limitată şi numai câteva copii au fost publicate. Deja în 1574 Martin Cruisus a avut dificultăţi în a obţine o copie.[95] Se pare că ea nu a avut o circulaţie răspândită în Europa Occidentală. Întradevăr, caracterul privat al ediţiei lui Dolscius a scăpat atenţiei cărturarilor. Profesorul Ernst Benz de la Marburg a fost primul care a cerut atenţie faţă de acest document curios.[96] Nu se pot adăuga prea multe la această analiză temeinică, deşi ea nu a rezolvat definitiv toate problemele pe care le ridică documentul. În acest scurt eseu aş putea sumariza punctele esenţiale.

Mai întâi de orice, autorul traducerii este neclar şi obscur. Paul Dolscius a fost un cărturar grec competent şi un umanist convingător. În prefaţă la traducerea sa el a accentuat importanţa limbajului biblic pentru o înţelegere adecvată a credinţei creştine. Prefaţa a fost dedicată unui anumit dr. Melchios Kling, un jurist renumit din acele vremuri. Acum se pare că acest lucru este o deghizare, dacă nu chiar o mistificare deliberată. Dolscius a insistat şi el pe o acurateţe strictă a acestei traduceri: *nihil de suo addens.* De fapt, traducerea greacă diferă cu mult de cea originală. Există motive puternice să credem că iniţiativa actuală a aparţinut lui Melanchton. Deja Cruisius era conştient de acest fapt: *nomone Dolscii editum, sed a Philippo compositum*.[97] În orice caz, în anul primei publicaţii a versiunii greceşti, Melanchton şi-a trimis copia

95 *Turcograecia,* Tübingen, 1584, p. 488. Prof. Benz a fost capabil să localizeze copii ale acestei ediţii în Tübingen, Stuttgart şi Wittenberg. Am la dispoziţie pe microfilm copia Universităţii din Leipzig. Copia din Leipzig diferă de cele cunoscute lui Benz: el indică numărul de pagini ca 73 din 80; copia din Leipzig are 113 de pagini.

96 Ernst Benz, „Die griechichte Übersetzung der Confessio Augustana aus dem Jahre 1559," în *Kyros,* Vol. V, No. 1-2, 1840-1941, pp. 25-65; retipărit în *Wittenberg und Byzanz: Zur Begegnung und Auseinahdersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche* (Marburg-Lahn: Elwert-Gräfe und Unzer Verlag, 1949), pp. 94-128.

97 *Turcograecia,* p. 264.

sa patriarhului de atunci al Constantinopolului, Ioasaf, cu o scrisoare de acoperire în care sugera că mişcarea luterană era foarte aproape de Ortodoxie. Aparent scrisoarea nu a fost niciodată înmânată. În lumina propriei sale uverturi faţă de est, caracterul privat al versiunii greci devine de înţeles: era mai întâi de toate intenţionată de greci. Nu s-a anticipat nici o circulaţie liberă în occident. Interesul aprig al lui Melanchton faţă de Biserica greacă este binecunoscut şi datează încă din primii săi ani. În anii ’50 a avut vizitatorii greci în Germania. Unul dintre ei, Demetrios, a stat chiar cu el în timpul acelor ani.[98] Este probabil ca Demeritos să fi participat la traducere. Pe de altă parte, rolul lui Dolscius este obscur.

În al doilea rând textul pentru traducere este destul de special. Nu el era textul oficial în 1530. Textul latin inclus în *Acta et scripta* este similar cu *Variata* din 1531, dar diferă din el. Profesorul Benz îl descrie apt în *Variatissima* lui Melanchton. Ne rămâne să o situăm cu acurateţe în legătură cu toate celelalte încercări de mărturisire a lui Melanchton. În studiul său Melanchton ne oferă numai câteva aluzii în această direcţie. Destul de ciudat, editorii lui *Acta şi Scripta* nu au menţionat deloc că textul latin al ediţiei lor a fost o versiune specială a Mărturisirii de la Augsburg. Problema este mult prea tehnică pentru a fi discutată în acest eseu.

În al treilea rând, traducerea greacă din 1559 diferă destul de mult de acest text particular latin. A fost mai mult o adaptare decât o traducere. O analiză detaliată este dincolo de scopul acestui eseu. O astfel de analiză ar cere o examinare deplină a anumitor termeni teologici variaţi, în latină şi în greacă. Pe de-a întregul, profesorul Benz are dreptate atunci când sugerează că traducătorii au calmat intenţionat tonul juridic sau criminalistic al doctrinei augustine a Răscumpărării. Întradevăr, în multe aspecte traducătorul nu poate găsi în torentul vocabularului

98 A se vedea E. Benz, „Melanchton und der Serbe Demetrios,” în *Kyrios,* vol. IV, No. 3-4, 1939-1940, pp. 222-261 şi în *Wittenberg und Byzanz,* pp. 59-93.

teologic grec echivalenţi pentru termenii latini. De aici rezultă că lipsa de acurateţe a fost cât se poate de inevitabilă. Mai sunt şi alte lucruri. A existat o dorinţă evidentă de a ajusta expoziţia convingerilor tradiţionale ale Bisericii greceşti. Din câte a sugerat Benz, toată expoziţia se transportă din dimensiunea lui *Rechtfertigungresligion* pe dimeniusnea lui *Erlösungsreligion.* În loc de conceptul îndreptăţirii, idea dominantă a versiunii greceşti este cea a vindecării.

Se pune întrebarea, în ce măsură a fost această interpretare greacă a mărturisirii congenitală cu interesul original al augustanei? Întradevăr, versiunea greacă din 1559 a fost singurul text al Mărturisirii Augsburg care stă la dispoziţia autorităţilor şi a teologilor greci, atunci când grupul teologilor din Tübingen l-au abordat pe patriarhul Constantinopolului în 1574 cu cererea de a studia şi evalua poziţia lor doctrinară. Patriarhul nu a fost informat de statutul actual al textului trimis examinării. Ce se afla în spatele acestei mişcări?

Este cât se poate de posibil ca Martin Cruisius şi prietenii săi să trimită la Constantinopol versiunea din 1559 tocmai fiindcă era singurul text existent. Mai interesant este faptul că o a doua ediţie a acestui text a apărut în 1587, în Wittenberg - din nou, numai textul grec. Pentru cine era această nouă ediţie intenţionată? Nu am examinat aceste două ediţii personal. Dar este evident ciudat că a fost emisă după autorizaţia finală a principalului text din 1530 prin includerea ei în cartea Concordului. Se pare că această nouă ediţie era intenţionată către cititorii greci. Răspunsul nefavorabil al patriarhului a descurajat orice noi negocieri între luterani şi ortodocşi. Cel mai ciudat lucru este că (acest lucru nu a fost menţionat explicit de profesorul Benz) particularitatea versiunii greci a fost trecută cu vederea de polemiştii romano catolici ai timpului, care ar fi putut exploata acest fapt pentru scopurile lor – înstrăinarea ortodocşilor de luterani. Adevărat, ediţia originală din 1559 ar fi put fi rară, dar acelaşi text a fost retipărit în *Acta et Scripta.* Nu

este exclus că teologii de la Tübingen erau pregătiţi să se dedice acelei interpretări particulare a Mărturisirii de la Augsburg care a fost întrupară în versiunea greacă. Este necesar mai mult studiu înainte ca un răspuns adecvat să poată fi oferit.

În orice caz, versiunea greacă a augustanei a fost un experiment teologic semnificativ. Am putea întreba în concluzie în ce măsură principalele doctrine ale Mărturisirii de la Augsburg pot fi exprimate adecvat în categoriile tradiţiei patristice (şi liturgice) greceşti? În zilele noastre, bineînţeles, această întrebare nu are acelaşi înţeles ca şi în zilele lui Melanchton şi Martin Cruisius.

CAPITOLUL IX

Bisericile Ortodoxe şi mişcarea ecumenică înainte de 1910

I

De multe secole, Bisericile occidentale şi cele estice

au trăit într-o separaţie aproape desăvârşită una de alta. Totuşi, această separaţie trebuie înţeleasă aproape întotdeauna în lumina adevărului complementar că aceste blocuri diferite de introspecţie şi convingeri au crescut din ceea ce a fost original o gândire comună. Occidentul şi orientul s-ar întâlnit şi s-ar găsit unul pe altul numai dacă şi-ar reamintii legătura şi unitatea trecutului lor comun.

Unitatea creştină nu a fost menţinută prea mult sau cel puţin nu a fost deplin realizată. Totuşi, există o justificare pentru a vorbii de o Biserică nedivizată în primul mileniu. În toată această perioadă, a existat un sens larg de înţelegere a credinţei, o gândire comună ca aceasta nu a existat la o dată mai timpurie. Oamenii au fost convinşi că grupurile conflictuale aparţineau încă aceleiaşi Biserici şi că acel conflict nu a fost nimic mai mult decât o înstrăinare cauzată de o neînţelegere gravă. Ruperea Bisericii a fost detestată de toţi cei aflaţi în chestiune şi diviziunea, atunci când a venit a fost acceptată cu tristeţe şi reluctanţă.

Separaţia permanentă între est şi vest a fost precedată de decăderea gândirii comune şi de sensul responsabilităţii mutuale din acelaşi trup. Când unitatea a fost în cele din urmă ruptă, aceasta nu a reprezenta atât de mult că înţelegerea nu putea ajunge la anumite subiectele doctrinare, ci fiindcă universul discursului a fost deja frânt. Estul şi vestul au fost întotdeauna diferiţi, dar aceste diferenţe nu l-au împiedicat pe Ieronim de a se simţii în Palestina ca acasă sau pe Atanasie în exilul său occidental. Gradual s-a ajuns în punctul în care amintirile trecutului comun au fost uitate şi depăşite şi creştinii au ajuns să trăiască mulţumiţi în lumile lor private şi parţiale, luându-le ca şi un întreg catolic.

Această separaţie a fost parţial geografică, o problemă a estului şi a vestului. Era în parte şi o problemă de limbaj. Greaca a fost limba universală a lumii mediteraneene, o limbă comună a civilizaţiei, la fel de bine ca şi a expresie şi a gândirii creştine. Acest factor al unităţii a slăbit şi greaca a ajuns să fie în general uitată în

occident. Chiar Augustin o ştia destul de puţin. Traducerile clasicilor creştini greci în latină erau rare, iar a clasicilor în greacă şi mai rare. Atunci când noile naţiuni barbare au ieşit în scenă, ele au fost incapabile să asimileze mai mult decât o mică parte a tradiţiei în trecutul clasic. Atunci când recuperarea culturală a occidentului a venit în cele din urmă, s-a salvat puţin din moştenirea greacă şi continuitatea vie cu trecutul comun a fost ruptă. Acum existau două lumi, aproape închise una alteia.

Diviziunea a implicat un conflict între vechi şi nou. Bizanţul a continuat pe căile vechi. Occidentul, după ce şi-a recuperat vigoarea intelectuală, a dezvoltat o nouă metodă şi nouă tehnică de gândire; sub influenţa marii dezvoltări filosofice din secolul al XIII-lea, doctrina creştină occidentală şi-a primit forma definitivă. Între abordările vechi patristice şi cele noi scolastice s-a fixat o mare despărţitură. Esticilor, unirea li s-a părut ca şi o impunere a bizantinismului în occident; occidentalilor latinizarea estului. Fiecare lume a preferat să meargă pe calea caracteristică; occidentalii au neglijat tradiţia patristică greacă, care a fost din ce în ce mai mult uitată, având în vedere că grecii nu au luat în serios nimic din ceea ce s-a petrecut în Occident de la separaţie. În toate conversaţiile ecumenice de astăzi, cea mai mare dificultate dintre toate este recuperarea universului comun al discursului.

Pretenţiile papale apar a fi principala cauză a separaţiei şi întradevăr ele prezintă un obstacol continuu în faţa oricărei *apropieri.* Aceste pretenţii nu ar trebui considerate afară din relaţia cu factorii politici. Totuşi creştinii sunt de acord că trebuie să existe un singur for conducător universal creştin. Este natural să identificăm trupul „duhovnicesc” cu commonwealth-ul existent „pe toată suprafaţa lumii”, Imperiul Roman. Singura problemă era unde putea fi găsit centrul direcţiei acestui commonwealth. Constantin i-a transferat centrul în Bizanţ; Occidentul pretinde că pe la anul 800 după Hristos, odată cu încoronarea lui Carol cel Mare, a existat o nouă

translatio imperii[99] şi că din nou toată lumea ar fi trebuit condusă de la Roma. A fost tocmai această extensiune a schismei de la teologic la social şi la domeniul politic care a făcut clar cât de adâncă şi de iremediabilă a devenit.

Imperiul Bizantin a slăbit şi în cele din urmă a dispărut; Occidentul a înflorit şi a crescut destul de puternic. Din cauza puterii sale, Occidentul a tins să privească creştinismul său ca pe un creştinism normal şi să se uite la tradiţia patristică clasică a estului ca şi la o creştere aberantă sau exotică. Bizanţul a fost tacit ignorat sau negat. Această judecată nu a fost lipsită de plauzibilitate. Secolele de captivitate turcă au contracarat zadarnic dezvoltarea creştinismului estic. Cinstirea tradiţiei se poate dezvolta într-un arhaism supin. Bizanţul a dormit de multe ori. Bizanţul este încă viu în lucrurile duhului, reprezentatul unei tradiţii creştine autentice, legat de o continuitate neruptă cu gândirea epocii apostolice. Recuperarea unei unităţi ecumenice genuine v-a fi posibilă numai prin redescoperirea mutuală a estului şi a vestului într-o sinteză mai largă, după cum a s-a încercat de multe ori dar nu s-a reuşit niciodată.

Chiar şi după Reformă, factorul politic a jucat un rol important şi semnificativ. Punctul de divergenţă este încă centralitatea Occidentului. Participanţii gândeau în termenii unor blocuri care se opuneau unul altuia; era mult prea mult din duhul unei „convertiri” şi din impunerea unui singur sistem de gândire asupra celeilalte lumi. Discuţiile aveau loc de obicei pe puncte particulare şi nu pe subiecte primare. Secolul al XIX-lea a făcut posibilă o înţelegere mai bună a istoriei, printr-o *apropiere* mai simpatetică. Subiectele teologice genuine au fost aduse în prim plan şi s-a realizat că problema unităţii creştine este mai întâi de orice o problemă de doctrină a Bisericii. Deşi nu s-a găsit nici o cale de soluţionare practică, cel puţin liniile au fost aşezate astfel încât să se facă întâlnirea mai fructuoasă şi discuţia ecumenică o promisiune a împlinirii ecumenice.

99 Transferarea scaunului Imperiului.

II BOEMIENII ŞI BIZANTINII

Cu greu a existat o perioadă în care negocierile de un fel sau altul să nu fie în progres între Biericiile ortodoxe şi occident, dar aproape toate aceste negocieri erau legate de umbra grea a oportunismului politic. Eşecul complet al unei unirii peticite între est şi vest la Florenţa (1439)[100] a arătat că în afară de această cale nu există o cale adevărată afară din diviziune, că adevăratele soluţii se puteau găsii numai printr-o înţelegere teologică descătuşată şi că aceasta putea fi împlinită prin marile sinoade ale Bisericii.

Pe tot parcursul secolului al XV-lea idea unui sinod general era constant în faţa ochilor oamenilor. Părinţii de la Sinodul din Basle au dorit participarea grecilor şi chiar au trimis un mesaj special la Constantinopol pentru a invita prezenţa unei delegaţii – din nefericire, din moment ce Papa Eugeniu IV a fost capabil să separe grecii şi să-i aducă de Sindoul său de la Ferrara, mai târziu la Florenţa. Cel mai clar apel la întreaga creştinătate a fost făcut de un grup occidental care i-au anticipat pe reformatorii secolului al XVI-lea, nu numai în numărul convingerilor lor ci şi în nădejdea că se vor găsi aliaţi între greci împotriva puterii apropiate romane. La Basle în 1434 husiţii au cerut cauza spre a fi trimisă unui sinod plenar, în care grecii, inclusiv patriarhul Constantinopolului şi armenii să fie prezenţi.[101]

Măsura în care Ioan Hus a fost influenţat de tradiţia estică este încă o problemă deschisă. Există o exagerare evidentă şi o prejudecată în afirmaţia unor anumiţi istorici primari,[102] că toată mişcarea husită a fost o întoarcere deliberată la tradiţia estică, care a fost stabilită odată

---

100 A se vedea Introducere, pp. 18 în *O istorie a mişcării ecumenice* (Londra: SPCK, 1954).

101 Mansi, *Concilia,* XXVII, pp. 85 f.

102 E. G. Stranski, în lucrarea sa *Republica Bohemiae,* Ludg. Batav., 1634.

pentru totdeauna în Moravia de Sfântul Chiril şi Metodie. Însuşi Hus este cu greu probabil că a fost familiarizat cu Biserica Ortodoxă din moment ce el şi-a derivat învăţăturile în special de la Wycliff. Pe de altă parte, este interesant de observat că Wycliff a invocat cu anumite ocazii autoritatea grecilor, doar pentru simplu fapt că se opuneau Romei. Este sigur că nu toate memoriile ritualului slavon au fost date uitării în Boemia. Am putea merge atât de departe încât să spunem că anumiţi Husiţi erau interesaţi în Biserica greacă în principal fiindcă ei puteau găsi un argument exterior în favoarea comuniunii de ambele feluri[103] care pentru ei reprezenta o Arcă a Legământului. La o scară mai largă de dezvoltare, atunci când a devenit clar că nu există o altă posibilitate de împăcare cu Roma, a existat un motiv extrem de puternic pentru un apel faţă de est, în nădejdea securizării recunoaşterii patriarhilor şi astfel de a avea a face cu problema succesiunii obişnuite a preoţiei slujitoare.

Probabil că în acest context trebuie să înţelegem încercarea remarcabilă făcută imediat după căderea Constantinopolului de a stabilii o comuniune între branşa ultraquistă a mişcării husite şi Biserica Constantinopolului. Deşi un număr de documente oficiale şi de mărturii ale unor scriitori contemporani au supravieţuit este foarte greu să trasăm o povestire clară a ceea ce s-a întâmplat. În particular, nu se ştie care a fost partea care a luat iniţiativa. O sursă cehă, *Historia Persecutionum Ecclesiae Bohemicae,*[104] afirmă deschis că iniţiativa a fost luată de Rokyzana, arhiepiscopul calistin ales din Praga, că un apel a fost făcut de Biserica greacă în 1450 şi că s-a primit o replică mulţumitoare. Anumiţi cărturari se îndoiesc dacă această evidenţă este de încredere şi mai mult un fel de mărturie diferită este dată surselor greceşti. Principalele fapte, orişicum par să fie bine stabilite.

În 1452 un anumit Platris Anglikos, „un smerit preot

103 *Sub utraque,* de aici titlul de ultraquişti după cum erau cunoscuţi anumiţi husiţi.

104 Ediţia din 1648, cap. XVIII, p. 60.

al lui Hristos" a sosit în Constantinopol şi a prezentat de partea cehilor o „carte a credinţei," o mărturisire despre puterea cu care ea a fost primită favorabil de greci. În această mărturisire Constantin se referă la schimbarea de credinţă într-un sinod recent, evident sinodul de la Florenţa. El declară că a fost însuşi persecutat de papistaşi şi a trebuit să meargă din oraş în oraş până când în cele din urmă a ajuns la oraşul „adevăratei preoţii." El a respins în întregime pretenţiile papei. Cu scopul de a testa măsura credinţei sale cu doctrina ortodoxă, grecii i-au cerut să răspundă la un număr de întrebări; acestea au fost trase de Ghenadie Şcolarul, viitorul patriarh al Constantinopolului, unul dintre cei mai buni cărturari greci ai zilei, care a fost deasemenea destul de familiarizat cu doctrina occidentală. Se pare că grecii au fost mulţumiţi de faptul că Constantin a ţinut adevărata credinţă şi a exprimat ideile adevărate în toate punctele doctrinei sale, în taine şi în ordine. După plecarea sa i s-a dat o *ektesis* (afirmaţie) de Credinţă, semnată de un număr de episcopi şi teologi greci. Documentele există încă în greacă.[105]

Cine era Constantin Anglikos? El se numeşte pe sine „Constantin Platris sau cehul Anglikos, un preot smerit şi nevrednic al lui Hristos." Nu se cunoaşte nici o persoană cu acest nume din alte documente. Este clar că era un străin – altcumva nu ar exista nici un motiv pentru aşi examina ţelurile şi credinţele. De ce se numea atunci Anglikos? Era oare englez sau cel puţin în legătură cu Anglia? În orice caz, ce avea el de făcut cu cehii? S-a sugerat că de fapt nu era nimeni altul decât faimosul Petru Paine, care a fost la un moment dat stăpânul Halei Sfântul Edmund, Oxford, un wyclifit fervent, care era adânc implicat în mişcarea husită. Această identificare trebuie judecată ca fiind foarte improbabilă. Tot ceea ce ştim de Petru Paine este că asocierile lui erau cu Taboriţii, cei mai

105 Ele au fost publicate de Patriarhul Dositeos în *Tomos Agapes,* Iaşi 1698. C copie a acestei lucrări a fost trimisă în 1725 de patriarhul Crisantos al Ierusalimului arhiepiscopului Wake care a pus-o în Bibiloteca Bodleian în Oxford.

radicali dintre husiţi şi este greu de imaginat un emisar mai nepotrivit sau mai conservator din partidul Bisericii Greciei. Petru Paine era cunoscut în Boemia ca şi „Petru Anglikos" sau pur şi simplu ca şi „Anglikos," dar nu este necesar să concludem că el monopoliza acest titlu.

În replica grecilor faţă de „mărturisitorii adevăratei credinţe în Iisus Hristos," este afirmat, bazaţi pe evidenţa lui „Anglikos" că existau mulţi oameni cu aceleaşi convingeri în diferite ţări – Moldova, Boemia şi între graniţele teutonice şi ungare – şi că chiar în Anglia între emigranţii dintre aceste ţări exista un număr considerabil de credincioşi înclinaţi în spre credinţa ortodoxă. Urmează o expoziţie scurtă a ortodoxiei. În concluzie, este afirmat că o mărturisire deplină a adevăratei credinţe nu este suficentă şi că este necesar să fim în comuniune cu adevărata Biserică, cu cele patru patriarhate orientale. Cehii sunt invitaţi să se alăture grecilor. Vor fi trimişi preoţi să-i instruiască şi anumite ajustări în probleme de ritual nu sunt imposibile. Atât cât putem judeca din replica trimisă de cehi grecilor, acest mesaj a fost primit favorabil de Consistorul Husiţilor din Praga din secţia calistină.[106]

Cine sunt grecii cu care negocia Constantin? Semnăturile de pe documentul grec sunt relevante. Fiecare semnătură, inclusiv Ghenadie, aparţine unui grup de oponenţi ireconciliabili ai agrementului unirii de la Sindoul din Florenţa. Duşmanii intransigenţi ai unirii au un interes special în negocierile cu cehii care se opuneau cu amar Romei şi care au fost excomunicaţi de acelaşi sinod care a reuşit în anexarea estului. Am indicat deja motivele care i-au condus pe utraquişti să caute *prietenie* cu grecii. Aşa a fost cazul cu două grupuri care au ajuns unul pe altul cu scopul de a depăşii izolarea de care sufereau fiecare.

Confuzia este aruncată în arenă de singura sursă greacă în care este menţionat episodul – binecunoscutul *Chronicon Ecclesiae Graecae* a lui Filip Cyprius.[107] Aici se

106 În Freger, *Rerum bohemicarum Scriptores,* Hanoviae, 1602.

107 Traducere latină de Blancardus, Leipzig şi Frankfort, 1687.

sugerează că primul pas în negocieri a fost luat în Constantinopol. Atunci când cuvântul i-a ajuns pe greci, nobilului efort al boemienilor de a reforma Biserica, ei au fost plini de nădejde şi încredere că împărtăşirea putea să se stabilească între ei, aceasta fiind mult mai preferată decât comuniunea cu italienii de la care au învăţat mai multe la sinodul din Florenţa. Prin urmare ei au trimis un preot, Constantin Anglikos, la Praga pentru a-i întreba despre această problemă. Raportul acestui delegat grec fiind satisfăcător a fost trimis din nou în Boemia cu o propunere formală. În anul următor, 1453, negocierile au fost terminate pe la căderea Constantinopolului.

Este greu de reconciliat aceste două versiuni ale poveşti; totuşi episodul este adânc revelator. El arată că deja la această dată estul a devenit implicat în acţiunile şi reacţiile poliţelor ecclesiale europene. Stând ancoraţi drept în propria tradiţie, se pot găsi deja puncte de contact cu cei din occident care se găseau în opoziţie cu Roma. Conversiv, estul s-a prezentat pe sine ca şi un aliat binevenit pentru toţi creştinii neromani din Occident.

Episodul lui Constantin Anglikos nu a avut nici un rezultat. Partidul calistin a slăbit şi o dezvoltare mai puternică a mişcării husite a luat ale direcţii. Totuşi, este interesant de observat că în 1491 delegaţii fraţilor cehi au fost trimişi în est în căutarea unei tradiţii curate şi a unei credinţe vii. Din nefericire se ştiu puţine despre rezultatele acestei misiuni, deşi pare probabil că cel puţin unul dintre delegaţi a ajuns în Moscova. Mai remarcabil este faptul că în 1599, la întâlnirea ortodocşilor din Wilna odată cu vederea la redeschiderea negocierilor, Simon Turnovki, unul din liderii fraţilor din Lituania, s-a referit în propunerile sale la negocierile întreprinse de Constantin Anglikos cu aproximativ o sută şi cincizeci de ani mai înainte.[108]

Trebuie spus că afirmaţiile lui Filip Cyprus ne oferă o impresie mai slabă a reabilitaţii decât sursele cehe.

108 Regenvolscius, *Systema Historico-chronologicum Ecclesiarum Slavonicarum,* Trajecti ad Rhenum, 1952, p. 495.

III RELAŢILE ESTULUI ŞI VESTULUI DE LA REFORMĂ PÂNĂ ÎN SECOLUL AL NOUSPĂRECELEA

Reforma a reprezentat o criză în Biserica Occidentală şi nu a afectat direct Biserica în est. Cu mult înainte ca reforma să se răspândească în alte ţări cu o mare populaţie ortodoxă, ortodocşii erau obligaţi să se confrunte cu implicaţiile noii situaţii religioase în occident. Polonia a fost extrem de importantă în acest sens.

Ortodocşii şi în special grecii au fost interesaţii vital de schimbările politice aduse de criza religioasă din occident. Ei nutreau încă nădejdea eliberării şi încă nădăjduiau că un anumit ajutor mai putea venii din partea puterilor occidentale. Acum situaţia a fost marcant schimbată. Occidentul însuşi era divizat. Principala consecinţă politică a Reformei a fost că Europa era împărţită în două câmpuri ostile; diviziunile religioase s-au întărit gradual în două alianţe politice principale care se luptau pentru victoria Războiului de Treizeci de Ani (1618-48). Grecii trebuiau acum să decidă cu care dintre cele două blocuri de putere era cel mai înţelept să-şi asocieze nădejdile lor de libertate.

Aceste puteri occidentale erau interesate în susţinerea morală a ortodocşilor care se aflau în acel timp sub dominaţie turcă. Putem trasa prin secole interesul strâns luat de ambasadele străine la Constantinopol în toate discuţiile între Patriarhia Ecumenică şi diferite Biserici europene. Toate conversaţiile ecumenice au fost din nefericire complicate de intrigi diplomatice şi calculaţii politice. Faptul inevitabil a fost că în acea perioadă nici o alianţă politică cu nici una dintre puterile europene – romano catolică sau protestantă – era posibilă fără anumite reglementări ale relaţiilor în domeniul religios ca şi în câmpul politic. Astfel, multe dintre aceste conversaţii ecumenice au fost iniţiate, nu atât de mult din cauza unui interes teologic imediat cât din marea presiune diplomatică ce se ridica din situaţia internaţională

generală.

Mai exista un alt aspect al acestei situaţii generale care nu trebuie trecut cu vederea. Ambele grupuri religioase din occident erau interesate în mărturia Bisericii Ortodoxe care era privită de toţi ca şi o reprezentare credincioasă a unei tradiţii antice. Unul dintre subiectele dezbaterii între Roma şi Reformatori a fost acesta: a fost oare Roma loială tradiţiei antice sau se făcea vinovată de multe inovaţii şi acumulări nedorite? Conversiv, a fost oare Reforma o reîntoarcere la doctrina şi practica bisericii primare sau a fost o deviere de la ea? În această dezbatere mărturia Bisericii primare avea o importanţă primară. La fel ca şi marile sinoade reformatoare şi ca şi Wycliff de dinaintea lor, ocazional Luther invoca mărturia greacă împotriva faptului deviaţilor romane de la tradiţia credinţei. În secolele al XVI-lea şi al XVII-lea găsim mărturia Bisericii primare citată constant din tradiţia credinţei de ambele partide implicate în controversa protestanto-romană. Apologiştii romani insistau pe înţelegerea completă între Roma şi est, consolidate recent de Unirea de la Florenţa. Ei insistau pe unitatea nefrântă a doctrinei între cele două comuniuni catolice pe parcursul veacurilor, în ciuda „schismei.” Pe de altă parte, diferiţi scriitori protestanţi şi în special luteranii germani încercau să dovedească faptul că estul a fost de fapt incapabil să se reconcilieze cu Roma. Ei atenţionau că înseşi faptul separaţiei fost o dovadă că cele două Biserici nu erau în acord.

Protestanţii erau întotdeauna interesaţi în viaţa şi destinul estului creştin. Pe de altă parte, ei erau interesaţi de securizarea deplină şi de cunoaşterea de primă mână a Imperiului Otoman şi în special al populaţiei creştine în aceste arii cucerite, pentru care creştinii occidentali nu puteau să nu simtă simpatie. Pe de altă parte, Rusia devenea încet, încet un factor decisiv în formarea generală a poliţelor europene, în special în est. Multe cărţi, de diferite tipuri şi de nivele diferite de competenţă au fost scrise în perioada de după Reforma vieţii, doctrinei şi

etosului Bisericilor estice, parţial de călători, parţial de capelani străini şi diplomaţi care locuiau în est, parţial de cărturari care puteau folosii nu numai materialul scris sau tipărit, ci şi informaţia obţinută de la exilaţi greci sau vizitatori ocazionali. Nu există nici un studiu comprehensiv cu privire la această literatură; totuşi, a reprezentat o importanţă decisivă în formarea opiniei publice europene cu privire la afacerile orientale.

Este dificil să sumarizăm impresiile pe care cititorii occidentali le puteau aduna din aceste surse variate. Exista de obicei o tensiune între ele două impresii generale. Pe de o parte, vizitatorii occidentali erau de multe ori consternaţi de standardele joase a vieţii care prevala între ortodocşi, în principal consecinţa a secole de captivitate şi de caracterul nefamilial al vieţii din orientul apropiat şi chiar în Rusia. Unii au concluzionat că acest est nu aparţinea de obicei Europei, ci unei alte lumi străine, mult mai legată de Asia. Protestanţii tindeau să fie impresionaţi favorabil de caracterul ritualist al Bisericii, pe care îl descriau ca şi superstiţios şi chiar idolatru. Anumiţi romano catolici împărtăşeau această opinie din diferite motive şi doreau să plănuiască o evanghelizare proaspătă a estului barbar şi schismatic.

Pe de cealaltă parte, adevăraţii cărturari puteau detecta cu uşurinţă, dincolo de această suprafaţă superficială, o adâncă viaţă duhovnicească şi o moştenire măreaţă a Bisericii primare. Ei erau înclinaţi să sugereze că această moştenire trebuia desfăcută de aşezământul ei barbar şi superstiţios, adică, faptul că Biserica ortodoxă trebuia să sufere de propria reformă şi să se elibereze de moştenirile a Evului Mediu. Ar fi ceva care s-ar apropia foarte mult de lumea protestantă. Câţiva protestanţi continentali au simţit că nu au nimic de învăţat de la orientali. Anglicanii, din contră, erau înclinaţi să creadă că contribuţia protectivă a Bisericii primare putea fi considerabilă, pur şi simplu fiindcă în Biserica greacă continuitatea cu Biserica nedivizată a primelor secole a fost frântă.

Împotriva acestui trecut complicat trebuie să luăm în considerare diferitele contacte ecumenice între est şi vest.

În 1557 o delegaţie suedeză specială a vizitat Moscova. Doi liberi bisericeşti proeminenţi se aflau între delegaţi – Laurenţiu Petri, primul arhiepiscop luteran din Uppsala şi Mihail Agricola, reformatorul finlandez. Delegaţii s-au întâlnit cu Mitropolitul Moscovei (Macarie), bineînţeles la iniţiativa ţarului Ivan cel Groaznic. Principalele subiecte de discuţie au fost venerarea icoanelor şi postul. Limba de conversaţia a fost greaca, iar traducătorii ruşi nu o ştiau îndeajuns. Episodul este interesant ca şi o dovadă a interesului ambelor părţi în aspectul religios al relaţiei între cele două naţiuni.[109]

În anul 1573 un nou ambasador imperial a fost numit în Constantinopol, baronul David Ungnad von Sonnegk. El a luat cu sine pe capelanul luteran, Ştefan Gerlach, un absolvent al Universităţii din Tübingen şi subsecvent profesor la aceiaşi universitate, care a purtat scrisori personale către patriarhul ecumenic de la Martin Cruistus, un cărturar elin proeminent al timpului şi Iacob Andreae, cancelarul Universităţii. Se pare că Cruistus nu a avut nici un interes ecclesial; el era interesat mai mult în obţinerea informaţilor de primă mână despre starea contemporană a naţiunii greceşti aflate sub conducere turcească. Totuşi, chiar şi în aceste prime scrisori unitatea şi frăţietatea în credinţă au fost menţionate puternic. Câteva luni mai târziu s-a descoperit o scrisoare de la Tübingen sub numele lui Cruisus şi Andreae, căreia i-a fost alăturată o copie în greacă a Mărturisirii de la Augsburg. Gerlach a fost gata să o trimită patriarhului şi să obţină de la el o replică şi nişte comentarii. S-a sugerat că Patriarhul ar fi putut să străvadă o înţelegere primară în doctrină între

109 O descriere destul de pitorească a întâlnirii este oferită în vechea biografie a lui Olaus şi Laurenţiu Petri: Johan Göstuf Hallman, *The twenne Bröder och nerikshoer, som then Evangeliska Läran Införde uti Norlander , then Aldre mest. Olaff Petri Phase, Förtsa Evangelica Kyrrioherde Oswer Stockolms Stad, then Yngre Mest. Lars Petri hin gamle, Första Evangelica Erkiebishop uti Uppsala, Til Lefwerne och Wandel,* Stockolm, 1726, pp. 118-21.

ortodocşi şi luterani, în ciuda unei divergenţe evidente în practica de ritual a celor două Biserici.

Replica patriarhului Ieremia II a fost prietenoasă dar dezamăgitoare din punctul de vedere luteran. Patriarhul a sugerat că luteranii ar trebui să se alăture Bisericii ortodoxe şi să-i accepte învăţătura tradiţională. El a scris în numele său ca şi individ şi nu cu autoritate sinodală, dar natural el a avut parte de sfatul şi cooperarea altor ierarhi şi cărturari greci. Se pare că Teodosie Zygomalas a fost principalul contribuitor, dar schiţa finală a fost revizuită de însuşi Ieremia. Documentul nu a fost în nici un caz o compoziţie originală, nici nu pretindea originalitate. A fost compilată deliberat din surse tradiţionale. Principalele surse au fost Nicolae Cabasila, Simion al Tesalonicului şi Iosif Bryennios, cu toţii nişte teologi bizantini renumiţi ai secolelor al paisprezecelea şi al cincisprezecelea şi dintre părinţii Bisericii, în special Sfântul Vasile şi Sfântul Ioan Gură de Aur. Un mare accent a fost pus pe loialitate faţă de tradiţie. Aceasta a fost probabil principala dificultate pentru luterani, cu accentul lor pe „Sola Scriptura."

Au existat anumite puncte speciale cu care patriarhul nu a putut să fie de acord cu învăţătura luterană. El a fost de acord, în general cu opinia luterană despre păcatul original, dar a voit să accentueze la fel de bine libertatea umană. Nimic nu s-ar putea face fără iniţiativa dumnezeiască şi totuşi harul lui Dumnezeu este primit liber şi prin urmare credinţa şi faptele bune nu pot fi separate, nici n-ar trebui opuse unul altuia sau profund contrastate. În capitolul despre taine, patriarhul a insistat că există şapte taine. El nu a putut accepta doctrina euharistiei după cum era ea prezentată în Mărturisirea de la Augsburg; euharistia nu este numai o taină, ci şi un sacrificiu. Patriarhul a accentuat importanţa tainei pocăinţei, atât din punct de vedere teologic cât şi moral. El a respins toate abuzurile care au pătruns în aceaste practici penitenţiale, insistând puternic pe exerciţiile penitenţiale ca şi un medicament de ajutor pentru păcătoşi. În concluzie, patriarhul a tratat pe larg anumite

puncte controversiale de practică – chemarea sfinţilor şi voturile monahale.

Destul de ciudat, patriarhul a vorbit cu greu ceva despre doctrina Bisericii şi nimic despre eshatologie. Se pare că a fost mulţumit cu afirmaţia despre ierarhia Bisericii din Mărturisirea de la Augsburg, că nici un om nu poate administra tainele sau predica Cuvântul lui Dumnezeu decât dacă a fost chemat la timp şi hirotonit în această funcţie. Aceasta a fost o afirmaţie vagă şi poate fi interpretată în mai mult feluri. Este clar că interpretarea ortodoxă nu a fost aceiaşi ca şi cea luterană. Patriarhul a încheiat acest mesaj cu o propunere concretă. Dacă luteranii erau pregătiţi cu toată inima să adere la doctrina ortodoxă după cum a fost ea formată în replica sa, el era pregătit să-i primească în comuniune şi în acest fel cele două Biserici puteau să devină una.

Tot documentul are un ton irenic şi probabil pentru acest motiv a eşuat în a fi convingător. Nu a fost atât de mult o analiză sau un criticism al Mărturisirii de la Augsburg cât o expoziţie paralelă a doctrinei ortodoxe. Aceasta este ultima afirmaţie doctrinară a estului, în care se poate detecta puţină influenţă occidentală. A fost, într-un anume sens, un epitom al unui dialog cu teologia bizantină. Este clar că patriarhul era interesat în noua mişcare din Occident departe de Roma şi probabil că se întreba pe sine în ce măsură era posibil ca să se aştepte ca sectanţii occidentali să se alăture Bisericii Ortodoxe. Pentru el aceasta a fost singura cale care naturală de a aborda problema unităţii şi probabil era singura modalitate de abordare posibilă în secolul al XVI-lea. Estul a fost de secole înstrăinat de vest şi crucea separării era pretenţia de supremaţie papală. Acum exista o nouă mişcare anti romană în occident. S-ar fi putut aceasta să se dezvolte ca şi o reîntoarcere la tradiţia primară, care a fost de veacuri menţinută constant de est?

Luteranii de la Tübingen erau interesaţi în tocmai de aceiaşi problemă, dar dintr-un punct de vedere opus. Erau estul ortodox pregătit să accepte sănătoasa doctrină care,

după cum susţineau ei, a fost formulată în Mărturisirea de la Augsburg? Comentariile patriarhului au fost o dezamăgire. Teologii de la Tübingen sau simţit să ofere explicaţii şi să-i plaseze patriarhului nişte materiale proaspete. Corespondenţa a continuat încă câţiva ani, dar s-a încheiat în cele din urmă cu refuzul patriarhului de a mai purta conversaţii despre doctrină. El era pregătit să-şi continue relaţiile prieteneşti şi de fapt câţiva ani mai târziu au mai fost schimbate nişte serii de scrisori între Ieremia şi corespondenţii săi de la Tübingen; în acestea subiectele doctrinale nu au fost dezbătute.

Două puncte rămân de a fi supuse considerării. Mai întâi, traducerea grecească a mărturisirii de la Augsburg care a fost trimisă la Constantinopol a fost în sine un document remarcabil. Traducerea a fost publicată în Basle în 1559 sub numele lui Paul Dolscius şi a fost retipărită în Wittenberg în 1587. Este cât se poate de îndoielnic faptul că traducerea a fost făcută de fapt de chiar Melancton, cu ajutorul unui anume Demetrios, un diacon al Bisericii greceşti, care se afla în misiune în Germania şi stătea cu Melancton în timpul în care traducerea era făcută. Textul folosit nu a fost versiunea oficială, ci o versiune specială a lucrării Variata 1531; traducerea a fost mai mult o interpretare liberă a textului, decât o redare literară. Nu este nici o îndoială că această traducere greacă era intenţionată pentru greci şi nu pentru circulaţia domestică: Melancton a fost extrem de uimit de publicarea ei, care a fost realizată fără consimţământul şi ştiinţa sa. A fost aceasta doar o mască diplomatică sau o adaptare la folosirea greacă? Sau a fost toată aventura inspirată de o convingere adâncă că primar şi esenţial doctrina luterană se afla în profund acord cu tradiţia patristică? Melancton a fost un bun cărturar patristic şi respectul său pentru Părinţii greci a fost genuin. El putea crede sincer că mărturisirea luterană putea fi acceptabilă grecilor. În 1559 el a trimis o copie, cu o scrisoare personală patriarhului Ioasaf. Scrisoarea sa, orişicum, nu a ajuns niciodată la patriarh.

Nu se pare că teologii de la Tübingen îşi intenţionau corespondenţa lor cu Patriarhul Ieremia pentru publicare. Ei au fost obligaţi să publice din cauza unei nefericite ruperi a relaţiilor de încredere din partea grecilor. O copie a primei replici a patriarhului, prin inadvertenţă sau printr-o indiscreţie deliberată, a ajuns în mâinile preotului polonez, Stanislaus Soclovius, care era capelanul Regelui Poloniei, Ştefan Batori şi a publicat-o în latină, cu unele comentarii proprii, sub ofensivul titlu de: *Judecata Bisericii Orientale: despre prtincipalele doctrine ale ereticilor secolului nostru* (1582). Cartea a avut o largă circulaţie imediat şi a fost tradusă în germană. Papa Grigorie XIII, printr-un trimis special, l-a felicitat pe patriarh după nobila sa împăcare cu „schismaticii." Această publicitate neaşteptată şi prematură i-a obligat pe luterani să publice toate documentele (1584). Această publicaţie a provocat o bucurie romano catolicilor. O cale irenică a provocat chemarea la bătălie.

Această intervenţie de un preot polonez devine imediat inteligibilă în lumina situaţiei religioase din Polonia din acel timp.[110] Reforma s-a răspândit imediat în Polonia şi cu un mare succes. Numeroşi luterani şi comunităţi calvine au fost stabilite, în special în Lituania. Atitudinea episcopatului şi clericilor romano catolici a fost ezitantă şi pasivă. Reforma avea susţinerea curţii regale. Polonia, în prima jumătate a secolului al XVI-lea, a putut fi descrisă de contemporani ca şi un „paradis al ereticilor." A luat mult timp până ce romano catolicii să-şi poată mobiliza forţele. Invitaţia emisă de iezuiţi (după invitaţia cardinalului Stanislaus Hosius, unul dintre liderii Sinodului de la Trent) a decis lupta. În acelaşi timp a existat o schimbare de dinastie în Polonia şi noul rege a fost în întregime de partea romano catolicilor. Există multă populaţie în ţară încă ortodoxă. Propaganda romană a fost interferenţă nu numai de supresiunea „ereziei protestante"

110 Despre activităţile ecumenice mai primare în Polonia, a se vedea capitolul i, pp. 60 ff în *O istorie a mişcării ecumenice* (Londra: SPCK, 1954).

ci şi cu abolirea „schismei estice.” În conflictele care au rezultat a devenit extrem de important dacă ortodocşii s-au ataşat de partea romană sau de cea protestantă.

În cele din urmă a existat o rupere între ortodocşi. Cei din clerul superior au fost de partea favorabilă Romei şi la sfârşit în cele din urmă aproape toţi episcopii, respingând autoritatea Constantinopolului, au mers direct la Roma; astfel, Biserica Uniată a fost inaugurată în Polonia de aşa numita Unire de la Brest (1596).[111]

Această secesiune a episcopilor ortodocşi a creat o situaţie încordată şi dificilă pentru ortodocşi. Guvernul polonez, acum aparent pro-roman, a afirmat că acţiunea episcopilor a fost obligatorie pentru oameni, că din punct de vedere legal, Biserica ortodoxă nu a mai exista în Polonia şi că acei ortodocşi care au refuzat să urmeze episcopilor lor nu erau decât schismatici, rebeli şi proscrişi. Numai câţiva dintre clerici şi laitate erau gată să urmeze episcopii. Din această cauză s-a creat o mânie şi o luptă viguroasă între ortodocşi şi uniaţi, care nu a fost lipsită de vărsare de sânge şi folosirea violenţei. A existat un efort continuu, în numele libertăţii religioase de a asigura recunoaşterea legală a Bisericii Ortodoxe. Pentru ortodocşi a devenit ceva neutru a căuta ajutorul fraţilor protestanţi, care erau, cel puţin dintr-un punct de vedere legal, în aceiaşi situaţie.

În 1577 un iezuit polonez, Petru Skarga, a publicat o carte despre *Unitatea Bisericii şi apostazia greacă.* Aceasta a fost urmată mai târziu de o altă carte în apărarea Bisericii Uniate din Polonia (1596). Ortodocşii au publicat o replică, *Apokrisis* (1597) – sub pseudonimul lui Christhopher Philiates. Aceasta a fost principala apologie din partea ortodoxă. Aceasta a fost larg distribuită şi retipărită chiar în secolul al nouăsprezecelea ca şi o afirmaţie genuină a credinţei ortodoxe. În realitate a fost compilată de un protestant. Un laic calvin, Martin Bronki, un diplomat polonez distins, care a fost autorul acestui

111 A se vedea cap. XV, pp. 678 ff într-o *Istorie a Mişcării Ecumenice* (Londra: SPCK, 1954).

volum pro-ortodox. Se baza în special pe lucrarea *Institutes* a lui Calvin şi pe literatura polemică calvină anti-romană, un fapt care nu putea scăpa detecţiei iezuiţilor.

Mult mai importantă decât controversa teologică a fost cooperarea strânsă între ortodocşi şi protestanţi în lupta lor comună pentru libertate. Sinodul s-a întrunit la Brest în 1556 pentru promulgarea oficială a Unirii cu Roma frântă de laicii ortodocşi. Aceştia au fost ajutaţi de delegaţii patriarhului ecumenic, dintre care unul, Nichifor a fost arestat şi executat de guvernul polon ca şi spion şi rebel politic. Sinodul a fost rupt în două întâlniri separate – minoritatea uniată cu toţi episcopii şi majoritatea clericilor şi laităţii. Acesta din urmă a redactat un protest viguros împotriva violării libertăţii şi credinţei religioase. Antipatia ortodocşilor faţă de unire a fost evidentă, dar problema lor a rămas nerezolvată. Ortodocşii nu aveau nici un fel de statut legal şi nici un episcop în Polonia. Canonic, Biserica ortodoxă din Polonia şi Lituania se aflau sub jurisdicţia Constantinopolului şi astfel Contsantinopolul a devenit interesat vital în rezultatul luptei.

În plan politic mult a depins de partea luată de Polonia în conflictul european general, prin rezultatul căruia soluţia problemei estice avea să fie determinată. Polonia era deja în conflict cu Suedia şi Ungaria care erau asociaţi cu cauza protestantă. Din nou, atitudinea Moscovei avea o importanţă gravă. De la sfârşitul secolului al XV-lea, Sfântul Scaun a fost adânc interesat de atitudinea Moscovei şi a făcut numeroase încercări de a-şi asigura susţinerea politică. În aceste încercări problemele politice şi cele ecclesiale s-au amestecat. În ultima parte a secolului al şaisprezecelea, Roma a fost disperat de interesată de problema relaţiilor dintre Polonia şi Moscova. Unul dintre cei mai mari diplomaţii romani, care a fost şi un teolog expert, Antonio Possevino, a fost trimis la Moscova în zilele ţarului Ivan IV (zis şi cel Groaznic). Misiunea sa politică a fost de a asigura adeziunea Moscovei faţă de liga europeană pro-romană şi deasemenea a fost de a asigura ofensiva împotriva turcilor,

în care ortodocşi ce se aflau sub conducere turcă erau interesaţi vital. În acest timp, Possevino a fost unul din promotorii Bisericii Uniate în Polonia. La un anumit moment Ivan IV a fost privit ca şi candidat la tronul polonez şi în campania electorală el a avut susţinerea protestanţilor şi al ortodocşilor, dar a avut puternice opoziţii din partea catolicilor romani.

În această perspectivă confuză trebuie să interpretăm vizita neaşteptată a patriarhului ecumenic (acelaşi Ieremia II care a corespondat cu Cruisius şi prietenii săi de la Tübingen) la Moscova, cu câţiva ani înainte de sinodul de la Brest. Evident el avea motive proprii pentru a întreprinde această călătorie dificilă şi periculoasă. Împăratul din Moscova a fost în acel moment singurul conducător ortodox cu semnificaţie internaţională. Rezultatul vizitei patriarhului a fost neaşteptat. Biserica din Rusia a fost ridicată la statutul de un nou patriarhat (1589); în anul următor acesta a fost recunoscut oficial de toţi patriarhii în est, dar a fost respins cu amar în Polonia. Ca şi lider al grecilor din Turcia, patriarhul a fost interesat în susţinerea conducătorului ortodox al Rusiei şi simpatia naţiunilor protestante. Pentru acest motiv el a dorit să continue contactele prieteneşti cu teologii protestanţi. El a scris la Tübingen din nou în timpul şederii la Moscova. Toţi aceşti factori non-teologici au cântărit enorm în deliberările ecumenice ale timpului.

În acest moment trebuie amintite două episoade. Primul a fost mult mai precaut decât important. În 1570 o misiune diplomatică poloneză a mers în Moscova. Unul dintre delegaţi Ioan Krotovki, era membrul Bisericii Frăţietăţii Cehe şi deasemenea un protestant convins. El a fost însoţit de un teolog al Bisericii, Ioan Rokita, un Senior proeminent al comunităţii din Lytomisil. Ei nădăjduiau să-l convertească pe ţar la credinţa lor. Acest lucru avea o importanţă mărită, având în vedere că ei erau pregătiţi să-l susţină pe Ivan ca şi candidat pe tronul Poloniei şi al Lituaniei. Chiar ţarul era interesat în teologie şi foarte bine

instruit în literatura patristică. El a aranjat o dispută publică cu privire la credinţa care trebuia susţinută. Ţarul a crezut că Rokzta era luteran şi a tratat protestantimul în general în replicile sale. Rokyta şi-a prezentat afirmaţiile iar Ivan a răspuns printr-un tratat teologic amplu care respingea ereziile luterane, o copie revenindu-i lui Rokyta.[112] În nici un caz aceasta nu era o operă originală, dar argumentul pe care se baza se axa pe un nivel în întregime original. Documentele au fost publicate în latină la scurt timp după ce a avut loc întâlnirea.

Între timp, poziţia legală a ortodocşilor din Polonia a rămas nemulţumitoare. Constantinopolul era interesat în situaţie. Este interesant ca menţiune că vreme de câţiva ani un reprezentat oficial al patriarhului era în Polonia, ajutând rezistenţa ortodoxă. Acesta era Chiril Loukaris, viitorul patriarh al Alexandriei şi al Constantinopolului şi autorul faimoasei Mărturisirii pro-calvine. Se pare că el şi-a făcut primele contacte cu protestanţii în timpul şederii în Polonia şi că experienţa lui acolo a determinat în mare poziţia acestuia din urmă în situaţia interconfesională.

În 1599 a avut loc o conferinţă importantă în Wilna. Un mic grup de slujitori protestanţi inclusiv luterani, calvini şi alţi fraţi s-au întâlnit cu reprezentanţii laicilor şi clericilor ortodocşi. Liderul ortodox a fost prinţul Constantin Ostrogski, unul dintre cei mai mari magnaţi care se aflau sub coroana poloneză şi un lider proeminent în domeniul educaţiei şi literaturii. La iniţiativa sa şi cu ajutorul său s-a tipărit prima Biblie slavă, în oraşul Ostrog în Volhinia în 1580. Într-un anume sens, el poate fi descris ca unul dintre primii susţinători în Biserica Ortodoxă a ideii ecumenice. El a fost adânc preocupat de unitatea ortodoxă şi mai presus de orice el a dorit să vadă creştinii din Polonia uniţi. Pentru acest motiv el era interesat în acelaşi timp într-o apropiere dintre ortodocşi şi romano catolici şi într-o posibilă confederaţie a ortodocşilor cu protestanţii. El a fost mai mult un om de stat decât un om

112 Se pare că acum această copie se află în mâinile Statelor Unite – o copie fotostat este disponibilă în Biblioteca Publică din New York.

al bisericii şi exista o oarecare ambiguitate în viziunea sa cu privire la unitatea creştină. Totuşi el a făcut enorm de multe ca să-şi întărească Biserica sa.

Scopul imediat al întâlnirii de la Wilna din 1599 a fost să aprobe poliţa care urma să fie urmată în lupta pentru libertate religioasă. S-a stabilit un anume fel de confederaţie şi mai apoi problema care trebuia ridicată mai departe era unitatea. Iniţiativa a fost luată de preşedintele Bisericii Fraţilor din Polonia, Simon Turnovki, care a sugerat că o încercare de a dobândii unitate religioasă completă trebuia efectuată. Reprezentanţii ortodocşi de la întâlnire au fost evazivi, să nu spunem chiar ostili. Anumite probleme de discuţie mai largă au fost schiţate şi trimise la Constantinopol, sub semnătura clară a liderilor protestanţi. Scrisoarea a fost înştiinţată de Locum Tenens al patriarhatului, viitorul patriarh al Alexandriei, Meletios Pigas. Replica fost fără drept de apel, din moment ce Meletios era nerăbdător să evite în acel moment un conflict deschis cu guvernul polonez. Nu s-a mai luat nici un fel de acţiune. Iniţiativa luată de Biserica Fraţilor indica o dorinţă sinceră de unitate. Totuşi, exista o aromă utopică cu privire la toată dezbaterea, din moment ce autorii propunerii nu erau conştienţi de adâncimea diferenţelor între ei însăşi şi Biserica greacă.

De la căderea Constantinopolului, Biserica greacă a trebuit să se confrunte cu o problemă gravă. Un număr crescând de greci mergeau să studieze în universităţile occidentale, în special în Italia. Chiar şi cei care au păstrat credinţa părinţilor lor au fost în pericolul de fi latinizaţi şi occidentalizaţi lăuntric. În 1577 faimosul Colegiu al Sfântului Atanasie a fost stabilit la Roma, în special pentru studenţii greci. Propaganda romană dintre greci creştea constant şi a fost susţinută de obicei de anumite puteri occidentale. Singura alternativă disponibilă era de a trimite studenţi în universităţile protestante din Germnaia, Olanda sau Elveţia. Adevărata pagubă făcută de această educaţie occidentală nu era că anumite idei neortodoxe au fost adoptate de ortodocşi, din moment ce ei se aflau în

pericolul de a-şi pierde mentalitatea estică sau ortodoxă şi prin urmare înstrăindânu-se de adevărata tradiţie. În acelaşi timp Biserica ortodoxă era obligată să-şi clarifice poziţia cu privire la conflictul între Roma şi Reformă. A devenit un obicei în acele vremuri să se folosească argumente romane împotriva protestanţilor, fără să se verifice cu grijă în lumina tradiţiei estice.

Aceasta a fost rădăcina „pseudomorfozei" gândirii ortodoxe. Acest termen a fost folosit de Oswald Spengler „pentru a desemna acele cazuri în care o cultură străină mai veche stă atât de masiv peste pământ astfel încât o cultură mai tânără, născută în acest pământ nu mai poate respira şi greşeşte în descoperirea anumitor expresii-forme pure şi specifice, ci chiar să dezvolte deplin propria conştiinţă de sine." Putem folosii acest termen într-o perspectivă mai largă. „Pseudomorfoza" poate devenii un fel de schismă a sufletului, în cazurile unde un limbaj sau simbolism străin, pentru anumite motive imperative este adoptat ca şi un mijloc de expresie de sine. „Astfel," pentru a continua citările din Spengler, „se ridică anumite forme distorsionate, cristale ale căror formă lăuntrică contrazice forma externă, pietre de un anumit tip prezentând aparenţa pietrelor de un alt fel."

Multe motive au condus teologia ortodoxă din acele veacuri să vorbească în idiomul lumilor protestante sau romane. Mai întâi, influenţa a fost ascunsă metodei şi vocabularului teologic. Termenul „transsubstanţiere," necunoscut elinei patristice, a fost mai întâi adoptat fără nici o dorinţă de a inova doctrina. Următorul pas a fost de a împrumuta terminologia scolastică plină pentru a exprima doctrina tainelor. Pe de altă parte, era ispititor folosirea terminologiei protestante, cum ar fi doctrina păcatului original, care nu a fost niciodată formulată adecvat în epoca părinţilor sau în teologia Bizantină.

Mai departe, nu trebuie să uităm presiunea continuă a factorilor non-teologici. Guvernul turc obişnuit să intervină frecvent în alegerea patriarhilor a acordat o atenţie specială orientării politice a candidaţilor. Patriarhii,

în special cei din Constantinopol, au fost de multe ori depuşi, alteori realeşi din nou. Lunga listă de patriarhi din sfârşitul secolului al XVI şi începutul secolului al XVII-lea ne oferă impresia că de obicei un candidat pro-roman a fost urmat de unul pro-protestant şi vice versa.

În legătură cu aceasta trebuie să înţelegem cariera tragică şi ciudată a lui Chiril Lucaris.

Acest om remarcabil a fost născut în Creta în 1572 şi după o perioadă de studii în Italia a fost trimis în Polonia pentru a slujii ca şi campion al credinţei ortodoxe. În 1602, la vârsta timpurie de treizeci de ani a devenit patriarhul Alexandriei deţinând această poziţie timp de douăzeci de ani. A fost transferat atunci în Constantinopol ca şi patriarh ecumenic. Aici a stat pe scaunul patriarhal aproximativ optâsprăzece ani marcaţi de procese nesfârşite şi de întoarceri de soartă. Încă din timpul slujirii lui în Polonia, el a fost un oponent constant al Bisericii romano catolice, care, susţinută de Franţa şi-a plecat toate energiile în spre a-şi face poziţia dominantă în imperiul otoman. Romano catolicii au retaliat folosind împotriva lui Loukaris toate armele posibile de calomnie, intrigă şi chiar violenţă. A fost depus de patru ori din oficiu şi reinstalat de patru ori. În cele din urmă duşmanii săi au reuşit în distrugerea sa: pe data de 7 iulie 1638 el a fost executat din ordinele sultanului Murad, trupul său fiind aruncat în Marea Marmara.

Loukaris a fost un om extrem de luminat cu o dorinţă adâncă de a reforma viaţa Bisericilor Ortodoxe şi de a restaura viaţa grecilor aspru oprimaţi. Complexităţile politice ale timpului său l-au scos afară din cadrul datoriilor lui religioase pe calea alunecoasă a politicii. Pentru acest motiv viaţa sa fost marcată de incertitudinea unor principii şi de inconsistenţă în acţiune. El „nu a reuşit să reconcilieze datoria sa ca şi primat al Bisericii ortodoxe cu exigenţele politicii înalte şi cu ţelurile sale ca şi lider duhovnicesc al naţiunii sale.”[113] Totuşi, el iasă în relief ca şi

113 Această judecată a fost exprimată de regretatul Arhiepiscop Germanos al Tiatirei, *Kyrillos Loukaris,* p. 31.

cea mai remarcabilă figură în istoria Bisericilor ortodoxe de la capturarea Constantinopolului de turci (1453) şi este larg venerat în Grecia şi în Creta, insula sa natală, ca şi un mare lider şi martir naţional.

Bisericile greceşti, de sub denominaţia trucă aveau o nevoie disperată de ajutor occidental. Încă de la o dată timpurie Loukaris a fost convins că romano catolicii nu erau deloc de încredere şi că un astfel de ajutor după cum era de dorit putea fi obţinut numai de la puterile protestante. În Constantinopol era în legătură cu ambasadele tuturor naţiunilor protestante şi corespondent cu regele Gustav Adolfus al Suediei şi faimosul său cancelar Axel Oxenstierna şi prinţul transilvănean Bethen Gabor, campionul protestantismului în Ungaria.

Încă din 1602, Loukaris a devenit obişnuit cu diplomatul danez Cornelius Haga, care a devenit mai târziu slujitor danez în Constantinopol şi cu teologul calvin Uytenbogaert. Natura exactă a relaţiilor lui Loukaris cu protestanţii şi protestantismul era încă o problemă de controversă; dar este clar că din timpul său înainte el a devenit profund interesat de teologia protestantă şi a tins să combine anumite elemente calvine cu convingerile ortodoxe.

Mai târziu Loukaris a intrat în relaţii cu anglicanii prin medierea ambasadorului britanic la Constantinopol, Sir Thomas Roe, un om cu o largă viziune ecumenică, prieten şi sfătuitor al lui Ioan Dury. Prin Roe, el a intrat în contact cu stareţul arhiepiscop de Cantenbury căruia i-a oferit un codex antic al Pentateuhului în arabă. El a fost cel care i-a prezentat Regelui James I faimosul *Codex Alexandrinus* al Bibliei.[114]Anglicanii sau achitat darul cu nouă maşini de presă adică cu o tipografie pe care s-au tipărit un număr de lucrări teologice înainte de a cădea victimă furiei iezuiţilor. După un anumit martor,[115] s-a intenţionat să se dedice *Mărturisirea Credinţei* lui Charles I al Angliei.

114 Acest dar preţios a sosit în Anglia după moartea lui James I.

115 Thomas Smith, în *Narratio.*

Chiar şi în zilele lui în Alexandria Loukaris a început să intre în contact cu Biserica Angliei. Nu a fost un accident că în 1617 el şi-a trimis protosinghelul său, mitropolitul Kritopulos, să studieze la Oxford. Nu ştim exact ce indicaţii i s-au oferit lui Kritopoulos; dar în drum înapoi spre Grecia după terminarea studiilor sale la Oxford şi Helmstedt, el s-a oprit la Geneva şi în mod sigur a intrat în discuţie cu pastorii şi profesorii de acolo despre posibilitatea unor relaţii între aceste discuţii între ortodocşi şi protestanţi. Ca şi rezultat al acestor conversaţii Biserica din Geneva a expediat un reprezentativ la Constantinopol, Piedmontese Antonie Leger, un calvinist convins care a jucat un rol foarte important în istoria subsecventă a lui Loukaris.

În 1629 Leger a publicat la Geneva, în latină, o lucrare intitulată *Mărturisirea credinţei Prea Curecnicului Reverend Lord Chiril, patriarh al Constantinopolului, în numele şi cu acordul patriarhului Alexandriei şi Ierusalimului şi alţi capi ai altor Biserici estice.* Traduceri franceze, germane şi engleze au urmat aproape imediat deşi se pare că textul grec complet nu a fost tipărit până în 1633.

Senzaţia a fost imensă. Aici se afla unul dintre cei mai mari patriarhi ai Bisericilor Ortodoxe a Estului exprimându-şi credinţa în termenii autentici ai calvinismului. Experţii ar trebui să recunoască în cele optâsprăzece articole ale Mărturisirii influenţa scrierilor lui Calvin şi *Confesiso Belgia.* S-a folosit imediat mărturisirea de ambele părţi ale controversei Romano catolice cu Protestanţii – protestanţii dovedindu-şi unitatea deschisă a credinţei lor cu cea a Bisericilor estice, de romano catolici să dovedească apostazia grecilor.

Nu cu mult după aceasta s-au făcut eforturi de a se dovedii că Mărturisirea a fost un fals. Acest lucru nu poate fi susţinut. Rolul original al mărturisirii este păstrat în Biblioteca Publică din Geneva. Manuscrisele, aluziile din scrisorile lui Loukaris şi mărturiile contemporanilor combinate dovedesc dincolo de umbra îndoielnic că

mărturisirea era cu adevărat munca lui. Acest lucru nu poate fi privit ca şi surprinzător. Este puţin probabil ca presiunea politică şi cea emoţională să fie exercizatate de Lerger în treacăt prin accentul calvin de pe Mărturisire; Loukaris a fost adânc influenţat de contactele cu occidentul şi nu este nici o îndoială că el a ajuns să accepte anumite puncte de susţinere identificabil luterane. După cum a comentat Hugo Grotius, în această problemă Loukaris a fost motivat mai mult de motive politice decât de cele teologice. Afirmaţia că Mărturisirea fost un act ecumenic, intenţionat să faciliteze *apropierea* între ortodocşi şi protestanţi pe care Loukaris a judecat a fi necesară şi de a securiza susţinerea protestanţilor în conflictele pe care el le-a văzut a fi inevitabile. Totuşi, această procedură a fost destul de periculoasă. Un element de falsitate a fost introdus în relaţiile intra ecclesiale şi reacţiile din Biserica ortodoxă au făcut imposibil lucrul dorit de Loukaris.

Loukaris a fost fără îndoială o personalitate remarcabilă. Totuşi, cei care l-au urmat în Biserica sa erau comparativ puţini şi poziţia sa ca şi patriarh nu i-au conferit nici un drept să vorbească pentru toată Biserica. La scurt timp după moartea sa, mărturisirea a fost condamnată de două sinoade şi acesta nu fiindcă succesorul lui Loukaris, Chiril Berea era înclinat să susţină cauza romano catolică; condamnările au reprezentat reacţia ortodoxă faţă de situaţia provocată. Nu a fost destul ca Loukaris să fie condamnat; nenorocirea, din punctul de vedere ortodox, putea fi refăcută numai de substituţia oficială pentru mărturisirea neortodoxă cu o altă mărturisire, estică şi ortodoxă la nivel genuin. Violenţa controverselor care au domnit în secolul al şaptesprezecelea, precum şi eforturile repetate de a-l respinge pe Loukris mărturisesc gravitatea situaţiei.

Prima respingere teologică a lui Loukaris a venit de la Kiev. A fost celebra Mărturisire Ortodoxă, ştiută îndeobşte după numele autorului şi editorului, Petru Movilă, un moldovean din naştere, de educaţie şi formaţie

poloneză şi mitropolit al Kievului.

Lucrarea a fost un fel de catehism şi numele de Loukaris nu a fost deloc menţionat. Scriitori contemporani au privit documentul unanim ca şi o replică sau o reunire împotriva mărturisirii eretice a lui Loukaris. Este dificil să spunem în ce măsură Movilă a fost autorul catehismului; probabil este vorba de o lucrare colectivă. Original a fost scris în latină şi textul original a fost publicat şi scris recent. Fără îndoială cartea a fost scrisă numai sub influenţele latine ci şi pe baza surselor romane, de exemplul catehismul lui Peter Canisius. I s-au ridicat obiecţii serioase împotriva schiţei originale de către teologii greci, în special de Meletios Syrigos I, în timpul consultării documentului în Iaşi în 1642 şi au fost efectuate anumite schimbări în text. Meletios a tradus documentul în greacă, editând şi îmbunătăţind textul şi primind apobarea patriarhului ecumenic Partenie în 1643. A fost tipărit în Olanda în 1667 şi a fost folosit imediat de romano catolici pentru scopuri polemice.

Petru Movilă poate fi privit aproape ca şi un caz extrem de pseudomorfoză despre care am vorbit deja. El a fost cel care a organizat în Kiev prima şcoală teologică pentru Biserica din regiune. Pentru o multiplicitate de motive, această şcoală a fost organizată după un model romano catolic. Era o şcoală latină, în sensul că toate materiile de studiu, inclusiv teologia erau predate în latină. În Kiev la începutul secolului al XVII-lea, această metodă poate fi considerată normală, din moment ce în Polonia latina era limba oficială a educaţiei şi chiar a tribunalelor. Atunci când, oşicum, sistemul a fost extins în marea Rusie, situaţia a devenit anormală. Iată ce s-a întâmplat. Toate şcolile teologice au fost stabilite după modelul din Kiev şi până în secolul al XIX-lea toată educaţia religioasă era oferită în latină, care nu era nici limba cultului public nici limba vorbită a credincioşilor. Astfel teologia a devenit detaşată de viaţa obişnuită a Bisericii, în timp ce şcolile ortodoxe au devenit foarte legate de şcolile teologice ale occidentului, în care, fie că erau protestante sau catolice,

latina era limba de instrucţie. În Kiev în secolul al XVII-lea, identificarea a mers atât de departe încât în şcolile teologice se foloseau manuale romano catolice.

În secolul al XVIII-lea, presudomorfoza contrară a avut loc. Teofan Prokopovich (1681-1736) a studiat într-un colegiu iezuit din Roma şi a devenit de fapt un romano catolic. Orişicum, după întoarcerea în Kiev în 1704, el şi-a reasumat ortodoxia şi a devenit profesor de teologie şi rector la academia teologică din acel loc. În 1718 a fost numit episcop de Pkov de Pentru cel Mare. Prin reacţia împotriva romano catolicismului, el a introdus un număr de manuale teologice protestante în tabla de materii şi chiar propriul sistem de teologie, scris în latină bazat în principal pe *Syntagma* lui Armand Polanus, un teolog reformat din Basle. Succesorii lui Prokopovich au urmat această linie.[116]

Ar fi important să nu exagerăm efectele acestor contacte în nici o direcţie. Anumiţi cărturari au fost influenţaţi de idei teologice estice şi această influenţă a făcut mai uşor un număr de contacte ecumenice genuine. Deşi a luat mult până ce teologia ortodoxă şi-a recuperat independenţa nativă, cei care au trecut prin aceste influenţe externe nu a fost niciodată reprezentaţi veridici ai tradiţiei ortodoxe şi au fost întotdeauna un element de iluzie în contactele de nădejde bazate pe prezentarea lor în credinţa estică.

La începutul secolului al XVII-lea a avut loc în Moscova un schimb interesant de opinii între teologii ruşi şi luterani. Noul ţar al Rusiei, Mihail Romanov plănuia să se căsătorească cu fiica unui prinţ danez, Valdemar, care era luteran. În cale existau dificultăţi. Ruşii nu au fost de acord cu căsătoria prinţesei cu un prinţ care nu era ortodox. Situaţia nu s-a îmbunătăţit nici după decizia sinodului bisericii ţinut în Moscova în 1620 de a nu recunoaşte nici un alt fel de botez decât cel al Bisericii ortodoxe. Prinţul Valdemar a refuzat natural să fie

116 Vezi pp. 189, 195 în *O istorie a mişcării ecumenice* (Londra: SPCK, 1954).

„botezat” şi a rămas surd la toate încercările ruşilor de al convinge. O vreme destul de considerabilă a continuat discuţia între capelanul prinţului, pastorul Faulhaber şi un grup de clerici ortodocşi. Acesta nu a fost atât de mult un schimb de idei ecumenice cât o dispută confesională; totuşi a conferit posibilitatea unei discuţii franc a acordurilor şi dezacordurilor între cele două Biserici, ortodoxă şi luterană. La final, propunerea de căsătorie a căzut şi prinţul Valdemar a plecat acasă.

Romano catolicii au fost obişnuiţi să invoce mărturia Bisericii Eline. Cel mai interesant exemplu al acestei folosiri poate fi găsit în negocierile între amasadorul francez la Constantinopol, marchizul Nointel şi episcopii greci din ultimul sfert de secol al XVII-lea. Acestea se legau de celebra controversă franceză cu privire la euharistie între grupul port-roial, Arnauld, Nicole şi alţii, inclusiv Renaudot liturgiologistul şi teologii calvini, în special Claude, slujitorul huguenot de Chareton.[117] Una din pricipalele probleme discutate de controversialişti a fost credinţa euharistică şi doctrina Bisericii antice şi în legătură cu acestea s-a căutat şi scrutinizat mărturia Bisericii orientale. Un studiu atent al liturghiilor antice ale estului devine necesar şi marile publicaţii lituorgiologice a lui E. Renaudot au fost legate direct de dispută. Referinţe la crezul şi practica estică a fost unul din argumentele pricipale a ambelor părţi, dar mărturia estică a fost interpretată diferit.

Controversa occidentală s-a centrat natural pe termenul „transsubstanţiere,” modelul partidului roman şi a fost esenţial să se determine înteţelesul ataşat de ortodocşi acestei terminologii particule. Cercetarea a fost purtată de-a lungul a două linii. Mai întâi, mărturiile Părinţilor Greci, inclusiv a textelor liturgice primare, au fost puse la încercare; în al doilea rând, afirmaţia

117 Documentele romano catolice şi tratatele ce stau în legătură cu această controversă au fost colecţionate în marea carte: *Perpetuité de la foi de l’Église catholique sur l’Eucharistie* (Ediţie nouă de Migne, în patru volume, Paris, 1841).

autoritativă şi interpretarea a fost căutată din Biserica contemporană estică. Calviniştii obişnuiau să invoce de obicei Mărturisirea lui Loukaris, în timp pe romanii erau nerăbdători să discrediteze şi renunţe la acest document. N-ar folosii la nimic discreditarea lui Loukaris care în cele din urmă a deţinut de mulţi ani cele două scaune patriarhale în est, cu excepţia unui document oficial de autoritate cel puţin egal cu acesta.

Romano catolicii căutau mărturie pretutindeni, folosind ajutorul oficialilor diplomatici şi consulari francezi din diferite centre ortodoxe. De Nointel fost capabil să obţină o serie de afirmaţii de la individuali şi de la grupuri ierarhice; dar cea mai mare recompensă a zelului său i-a oferit-o faptul că a reuşit securizarea „afirmaţiei" de conciliere, semnată de patriarhii estici şi de alţi prelaţi, celebrul decret al Sinodului de la Ierusalim din 1672. Este sigur că o copie a Decretului a fost trimis lui de Nointel oficial şi direct de patriarhul Dionisie al Constantinopolului şi că Ambasadorul a fost întrebat de producerea unei înştiinţări oficiale a documentului. Este dificil să spunem în ce măsură el a exercitat o presiune directă. Se pare că el îi obliga pe ortodocşi să se destrame, cât mai curând cu putinţă, de tendinţa pro-protestantă arătată în Mărturisirea lui Loukaris.

Nu trebuie să identificăm tendinţele „romanizatoare" din teologia ortodoxă a secolului al XVII-lea cu o tânjire în spre unire cu Roma. Destul de ciudat, în marea majoritate a cazurilor acestor teologi „romanizatori" erau deschis „anti-romani." Chiar Petru Movilă, în ciuda unei dependenţe apropiate de sursele romane în publicaţiile lui teologice şi în cele liturgice, a fost capul Bisericii ortodoxe din Polonia, a cărui scop şi ţel a fost să sfideze Biserica Uniată din acea ţară. Dositei, patriarhul Ierusalimului, care a fost în principala responsabilitate a Sindoul de la 1672 a fost un „anti-roman" proeminent)sau „anti-latin," după cum a fost descris el în timpul său, un apărător ardent al tradiţiei, un luptător viguros împotriva propagandei romane şi a prozelitismului din est. Mai târziu, el a fost cel

care l-a convins persistent pe Pentru cel Mare de a folosii în Rusia absolvenţii colegiului din Kiev sau alţi „străini," referindu-se probabil la grecii educaţi în Italia, pe care i-a suspectat de o tendinţă „latinizantă."

Toată situaţia a avut o semnificaţie ecumenică definită. Pentru motive istorice, ortodocşii au trebuit să reafirme tradiţia lor cu referire directă la conflictul şi la tensiunea romano-protestantă. În acel timp, principala problemă a fost cea a credinţei şi doctrinei, cu accent special pe teologia sacramentală. Problema Rânduielilor a fost atinsă ocazional şi puţin. Cea mai interesantă trăsătură din această fază uşoară a contactelor ecumenice ortodoxe a fost că a devenit recunoscută, în practică şi implicit, că estul creştin a aparţinut organic lumii creştine şi că mărturia şi atitudinea sa erau foarte relevante vieţii şi destinului creştinismului în mare. Aceasta a fost în sine o împlinire ecumenică: nu mai era posibil estului şi vestului să se ignore unul pe altul.

Petru cel Mare (1672-1725) a fost preocupat serios de afacerile eclesiale. În timpul primei sale vizite în Olanda, Anglia şi alte ţări în 1699, el a fost interesat nu numai în tehnicile Europei occidentale , ci şi în probleme de organizare eclesială. În Londra el a purtat conversaţii cu Arhiepiscopul Tension de Caneterbury şi cu episcopul Brunet de Salisbury, despre care a scris: „Am petrecut multă vreme cu el. Luni am fost aproximativ patru ore acolo... Nu a ţinut seama de nimic din ceea i-am spus mai cu seamă atunci când i-am explicat faptului că împăraţii creştini şi-au asumat autoritate în probleme de religie şi în supremaţia regilor noşti. L-am convins că problema procesiunii Duhului Sfânt a fost o subtilitate care nu se cuvenea să efectueze o schismă în Biserică. El a afirmat că sfinţii nu se cade a fi chemaţi în rugăciuni care se cuvin numai pentru păstrarea chipului lui Hristos şi că ei se cuvine să fie o amintire şi nu un obiect de cult. Am insistat mult să îi arăt marile planuri ale creştinismului în schimbarea inimilor şi vieţilor oamenilor de care m-a

asigurat că şi el le v-a pune în practică pentru sine.[118]

Interesul arătat de Petru a fost în linie cu ceea ce se ştie despre această perspectivă în timpurile sale. Se pare că el era deja foarte bine familiarizat cu problemele Reformei, în special în aspectul politic. El putea fi foarte bine introdus în subiect de acei străini din „aşezământul german" din Moscova, cu care era extrem de intim. În Londra el a avut contacte cu quakerii. Aparent interesul său în probleme ecclesiale a fost larg cunoscut; dacă este aşa, putem înţelege de ce încă din 1709, Leibinz l-a selectat pe el ca şi cea mai potrivită persoană pentru formarea unui Sinod Ecumenic.

Exista un sentiment general între protestanţii germani din acele vremuri că o *împăcare* între ei şi Biserica Rusiei era destul de posibilă. S-a simţit că ajustările necesare în credinţă şi doctrină puteau fi uşor făcute. Numai Biserica din Rusia trebuia oarecum „reformată." Ceea ce de obicei a fost numit „o reformă ecclesială" a lui Petru a fost de fapt mai mult o reformă politică, cu o proclamaţie deschisă a atitudinii ultime a Împăratului în afaceri duhovniceşti şi în cele temporale, o nepăsare totală pentru Dreptul canonic al estului. Faptul că patriarhii estici au fost de acord să schimbe şi să recunoască noul aranjament nu obscurizează adevăratul înţeles al Reformei.

Cea ce a fost mai important a fost că, în noile şcoli teologice organizate, s-a stabilit un fel de „ortodoxie luteranizată" ca şi învăţătură normală. Cel mai mare reprezentat al acestei „ortodoxii luteranizate" a fost Teofan Prokopovich, un om foarte educat, principalul sfătuitor ecclesial al lui Petru cel Mare.[119] Prokopovich a fost într-un intercurs permanent cu cărturarii străini. A existat un grup de cărturari străini în Noua Academie de Ştiinţe de la Sank Petersburg şi unul dintre membrii săi a publicat în 1923 un

118 Scrisoare nepublicată către Dr. Fall, Precentorul Catedralei York, în Biblioteca Bodleian, MS. Add. D. 23.

119 A se vedea pagina 189, 195 în *O istorie a mişcării ecumenice* (Londra: SPCK, 1954).

pamflet interesant sub titlul provocativ de: *Ecclesia greaca Lutheranizans*.[120]

Anumite legături speciale existau între Rusia şi celebrul centru pietist din Halle. Interesele ecumenice ale pietiştilor din Halle aveau întotdeauna o conotaţie misionară cât şi una ecumenică. Publicaţiile slavone ale centrului Halle arată că a existat o încercare de a propaga ideile luterane în Rusia.[121] În legătură cu căsătoria fiului lui Petru Alexius cu o prinţesă germană, Academia din Berlin, după propunerea lui Heinccius, autorul unei interesante cărţi despre Biserica orientală,[122] a luat în calcul un plan pentru „evanghelizarea" Rusiei şi a căutat sfatul lui Leibinz.

A existat un student rus (sau ucrainean) în Halle, Simon Todorski, un student sclipitor în limbi orientale care a fost mai târziu episcop de Pskov şi a instruit-o pe Ecaterina II în credinţă. Ecaterina II spunea despre el, că în opinia ei nu a existat nici o diferenţă reală între doctrina luterană şi cea a Bisericii orientale. Sub aceste presupuneri, o *apropiere* între cele două Biserici putea fi uşor dobândită. Pentru acest motiv nu a fost adusă nici o propunere în faţa părţii ortodoxe. Singurul rezultat a fost că conceptul de Biserica a devenit extrem de vag în teologia rusă.

Două episoade din începutul secolului al XVIII-lea ne cer o atenţie sporită: încercarea doctorilor de la Sorbona de a negocia reuniunea cu Biserica Rusiei şi propunerea unui concordat făcută de episcopii britanici non-jurori faţă de Bisericile ortodoxe din Rusia şi Orientul Apropiat. În ambele cazuri iniţiativa a fost luată de un grup minoritar care a dorit să scape din izolarea istorică.

În timpul şederii în Paris în 1717 Petru cel Mare a fost primit într-o sesiune solemnă la Sorbona unde s-a

120 A se vedea Bibliografia (Kholius).

121 A se vedea capitolul ii, pp. 100 f în *O istorie a Mişcării ecumenice* (Londra: SPCK, 1954).

122 Ioan Mihail Heineccius (1674-1722), *Eigentlich und wahrfftige Abbidung der alten und neuen Grieshischen Kirche,* Leipzig, 1711.

ridicat problema unirii Bisericii Orientale şi a celei Occidentale. Biserica franceză din acel timp a fost puternic agitată de dezbateri despre faimoasa Bulă *Unigenitus,* care a fost promulgară de papa Clement XI în 1713.[123] Imediat după publicarea Bulei, Sorbona a acceptat-o, dar cu reluctanţă, sub ameninţările şi presiunea statului. După moartea lui Louis XIV doctorii şi-au revizuit decizia lor şi au votat unanim în favoarea unui apel la un sinod general.

Apelanţii, după cum au fost etichetaţi au dorit să-şi întărească poziţia printr-o alianţă cu alte biserici. Ei nu au avut din câte se pare nici un interes special în tradiţia estică, despre care au avut probabil numai o naţiune vagă şi nici o simpatie particulară faţă de etosul estic. Ei au fost interesaţi în aliaţii prospectivi împotriva palităţii şi fără îndoială au fost impresionaţi de prestigiul şi influenţa crescândă a lui Petru cel Mare în câmpul internaţional. Petru a refuzat să acţioneze, dar a sugerat că o abordare directă putea fi făcută episcopilor ruşi. S-a schiţat un memorandum, semnat de optâsprăzece doctori şi înregistrat la biroul episcopului. A fost o propunere „uniată" tipică, cu excepţia faptului că papa a fost explicat într-un duh galican. Diferenţa în rit şi doctrină a fost admisă. Despre cauza lui *Filioque* sa spus că ambele interpretări, estică şi vestică, au fost esenţial cu acelaşi efect. Memorandumul s-a sfârşit cu un apel patetic către ţar, care, ca şi un nou Cirus, putea dobândii pacea şi unitatea în bisericile separate.

Documentul a fost trimis în Rusia şi o replică neobligatorie a fost comunicată Apelanţilor prin canalele oficiale. S-a scos în evidenţă că Biserica din Rusia nu era competentă să acţioneze după propria autoritate, fiind doar o parte din comuniunea ortodoxă. Sa sugerat că acea corespondenţă putea să deschidă între teologi două grupuri. Această replică a fost schiţată de Prokopovich, care nu avea nici o simpatie faţă de Biserica romano

123 *Unigenitus* a condamnat 101 propoziţii suspectate de fi găsite în scrierile janseniştilor. Bula a fost oficial primită până în 1720, datorând enorm de multă tărie opoziţiei ridicate în Biserica franceză.

catolică, chiar şi sub o mască galicană. O altă replică, compilată de Ştefan Javorski (d. 1722) a fost între timp publicată în Germania, cu semnăturile câtorva episcopi. A avut acelaşi efect, deşi a fost schiţată de un om cu tendinţe „romanizatoare." Propunerea din Sorbona a fost în acelaşi timp ataşată de partea protestantă de Johann Franz Buddus, în interesantul său pamflet *Reconcilierea între Bisericile Roman şi Ruse este imposbilă.*[124] Buddeus a fost un corespondent intim cu Procopovich de la care a obţinut o informaţie totală.

A doua modalitate de abordare către Petru cel Mare a fost făcută de non-jurorii britanici.[125] Poziţia canonică a grupului non-jurorilor a fost precară; episcopul lor nu avut recunoscut nici un fel de titlu şi fiind considerat o turmă împrăştiată. Anumiţi lideri ai grupului au preluat idea că ei ar putea regulariza poziţia lor printr-un concordat cu Bisericile estului. Non-jurorii au menţinut în teologie tradiţia marilor preoţi carolini, care au fost întotdeauna interesaţi de tradiţia estică şi părinţii greci. Biserica greacă a protestat puternic împotriva execuţiei lui Charles I; guvernul rus a acţionat ca atare cu această ocazie anulând privilegiile comercianţilor în Rusia. Între non-jurorii originali a fost şi episcopul Frampton care şi-a petrecaut mulţi ani în est şi avea o mare consideraţie faţă de Biserica estică.

Arhiepiscopul Sancroft a fost într-o legătură strânsă cu Biserica estică cu mult înainte. Au existat multe motive pentru care non-jurorii trebuiau să privească spre est.

În 1712 s-a acodat o oportunitate de a stabilii legături cu Bisericile estice printr-o clătorie a episcopului grec Arsenie, Mitropolit al Tebei în Patrirhatul Alexandriei care avenit în Anglia cu o scrisoare de la noul ales patriarh Simion Capsoules către regina Ana. Unii dintre non-jurori au găsit oportunitatea de a cerceta anumite puncte de doctrină, în special doctrina euharistică, atât de aprig

124 *Ecclesia Romana cum Ruthenica irreconciliabilis,* Jena, 1917.

125 A se vedea Capitolul. Iii, pp. 147 f în O istorie a Mişcării ecumenice (Londra: SPCK, 1954).

discutată în legătură cu controversa dintre Claude şi Arnauld. În cele din urmă, ei l-au desemnat pe Arsenie care mergea acum în Rusia ca să prezinte memorandumul lui Petru cel Mare. O altă copie a fost predată simultan estului de Arsenie Protosinghelul, Arhimandritului Iosif. Cei care au semnat tratatul s-au privit pe sine ca şi „rămăşiţa catolică" a Britaniei şi au pus un candidat la recunoaştere şi intercomuniune. Intenţia lor a fost de a dobândii „disciplina antică dumnezeiască a Bisericii" şi ei au mărturisit că ei au început deja să facă aceasta.

Fraza probabil se referea la reforma liturgică sau la revizuirea cu care acelaşi grup a fost angajat în acel timp. O nouă comuniune a biroului a fost luată parţial din liturghiile primare şi parţial din prima „Carte de Rugăciuni Engleză Reformată," publicată în 1718. Ea a fost simultan tradusă în greacă şi latină şi anumite copii au fost înmânate ortodocşilor. Compilatorii au crezut că acest nou birou a fost format deliberat după un model antic şi estic (şi în special al liturghiei clementine, a *Constituţilor Apostolice*), fiind cea mai bună dovadă şi recomandare a doctrinei ortodoxe în ochii oamenilor estici. Grecii nu au fost impresionaţi favorabil de idea de a compune un nou ritual comun şi au insistat pe folosirea liturghiei estice tradiţionale. Anumite puncte doctrinare cereau în opinia aplicaţilor, o rezervă grijulie. Clauza *filioque* a fost explicată ca referindu-se la misiunea atemporală a Fiului; scriitorii erau pregătiţi să o omită, dacă reuniunea era pregătiră de reiterarea ei. Purgatoriul trebuie respins, dar „anumite sălaşuri inferioare" trebuiau admise ca şi loc de locuit pentru cei plecaţi de aici. Canoanele sinoadelor antice trebuie împlinite, dar aceste canoane nu trebuie privite ca fiind de aceiaşi autoritate cu „textul sacru" şi prin urmare ne putem dispensa de ele. Nici o invocaţie a sfinţilor nu trebuie permisă, ci trebuie permisă o comuniune cu ei având în vedere milostenia lor desăvârşită. În ceea ce priveşte euharistia, s-a afirmat că nici o „explicaţie" a tainei nu poate fi făcută obligatoriu, astfel încât toată lumea să primească taina în credinţă şi

să-l adore pe Hristos în Duh, „fără să fie obligaţi să adore simbolurile sfinte ale prezenţei Sale.” În cele din urmă, s-au înregistrat greşeli serioase cu privire la folosirea imaginilor în cult. Destul de ciudat, problema rânduielii nu a fost măcar puţin menţionată. Cei care au acceptat tratatul şi-au exprimat nădejdea că un concordat putea fi acceptat şi că s-ar putea construi o biserică în Londra şi în alte locuri pentru a comemora împlinirea, „se chema Concordia” sub jurisdicţia Alexandriei, în care slujbele puteau fi direcţionate după ritualul estic şi în conformitate cu ritul „catolicilor britanici uniţi.”

Documentul non-jurorilor a fost semnat în Londra pe 18 august 1716. Cererea a fost primită favorabil de ţar şi înmânată patriarhilor estici. Au mai trecut încă doi ani până ce o replică sinodală, datată pe 12 aprilie 1718 a fost gata. Replica a fost schiţată în special de Hrisantos Notaras, Patriarhul Ierusalimului, dar semnată si de alţi ierarhi. S-a dovedit a fi pe de-a întregul descurajatoare. S-a afirmat deschis faptul „că credinţa noastră orientală este singura credinţă adevărată.” Încercarea „calvino-luteranilor” de a o interpreta greşit prin publicarea unei Mărturisiri eretice sub numele învăţatului patriarh Loukaris, a fost deplin dezminţită. Apoi a urmat o analiză detaliată a acestei propuneri. Nu există loc pentru ajustări sau repartiţie în probleme de doctrină – acceptarea deplină a Ortodoxiei este absolut indispensabilă. Pe lângă aceasta, Canoanele celor şapte sinoade ecumenice s-ar cuvenii să fie acceptate la fel cum sunt acceptate Sfintele Scripturi.

S-au oferit explicaţii la toate punctele ridicate de non-jurori. O distincţie clară a fost făcută între *latreia, doulia,* şi *hyperdoulia,*[126] cu scopul de a face drepte implicaţiile doctrinare ale invocării sfinţilor. Icoanele sunt o istorie tăcută, în timp ce scripturile sunt o imagine grăitoare. Doctrina euharistică, profesată de Non-jurori, a fost respinsă aprig ca şi „blasfemie”; nu este destul să credem că „un anumit har” este unit cu taina – altcumva ar exista o comuniune în har şi nu în Trupul lui Hristos –

126 Trei nivele de diferite de venerare şi adorare.

elementele sunt cu adevărat schimbate, convertite şi transubstanţiate sau „schimbate” pentru a devenii una cu trupul lui Hristos din ceruri. Distribuirile sunt disponibile „în toate decretele temporare,” dar numai după cercetarea exactă şi de o autoritate sinodală. În loc să fie permise inovaţii liturgice, scriitorii aşteaptă moment când liturghia sfântului Ioan Hrisostom v-a fi cântată în Catedrala Sfântul Pavel din Londra. Toate problemele practice pot fi stabilite mai târziu; unitatea în credinţă trebuie să fie începutul a toate. Din nou nu se face nici o menţiune cu privire la problema rânduielilor.

Este dificil să spunem în ce măsură ierarhii estici au înţeles poziţia reală a corespondenţilor lor Britanici, a acelei „rămăşiţe credincioase a credinţei primare” în Marea Britanie. Nu s-a spus nimic despre Biserica stabilită şi nu s-a oferit nici o explicaţie a situaţiei istorice. Ar fi greu să ne imaginăm că ierarhii estici nu s-au întrebat cine sunt acei oameni din Britania. În orice caz, ei se aflau într-o suspiciune adâncă; „căci a fi crescut şi educat după pricipiile lutero-calvinilor şi stăpâniţi de prejudiciul lor, ei au aderat la aceasta cu tenacitate ca şi o iederă de copac.”

Mai departe două documente au fost alăturate replicii estice: (1) un răspuns sinodal (în special cu privire la taine), „trimise iubitorilor Bisericii Greceşti din Britania” în 1672 şi (2) o altă afirmaţie sinodală despre Sfânta Euharistie datată din 1691. Este evident că cei doi parteneri din conversaţie au vorbit diferite idiome. Totuşi, conversaţia nu s-a încheiat. În 1723 Non-jurorii au trimis estului al doilea lor memorandum. Ei nu şi-au pierdut nădejdea, probabil din cauza „încurajării generoase” dată de Petru cel Mare. De fapt, Sinodul Rus, stabilit în 1721 a fost gata să discute propunerea, fără să se dedice în avans oricărui fel de prejudecată şi a sugerat că pentru acest scop doi delegaţi britanici ar putea fi trimişi în Rusia, pentru „o conferinţă prietenească în numele şi în duhul lui Hristos,” dimpreună cu doi delegaţi ai Bisericii Ruse. Delegaţii au fost desemnaţi, dar plecarea lor a fost întârziată. Negocierile cu biserica rusă s-a terminat odată

cu moartea lui Petru cel Mare în 1725.

Între timp grecii au trimis în replică non-juraţilor o copie a diferitelor decrete ale sinodului din Ierusalim din 1672. Atitudinea diferită a Bisericilor greceşti şi a celei ruse faţă de propunerea non-jurorilor poate fi explicată cu uşurinţă, dacă este să ne amintim că în acele timpuri Teofan Procopovich domina noul în noul Sinod rus format, în timp ce grecii ţineau strict rigida linie preluată de la Ierusalim sub conducerea lui Dositeos. Trebuie adăugat că Pentru cel Mare, pentru motive politice a înclinat să simpatizeze cu cauza iacobită. Toată aventura s-a terminat prin intervenţia Arhiepiscopului Wake, care a scris în Septembrie 1725 patriarhului Chrisanthos al Ierusalimului pentru a face clar caracterul schismatic al „rămăşiţei catolice din Britania," probabil ca şi replică la cererile făcute de ortodocşi prin capelanul anglican din Constantinopol.

Pe de-a întregul, comentările făcute de William Palmer despre negocieri este valid: „atât Sinodul Rus cât şi episcopii britanici păreau să trateze pacea prin calea mutuală a concesiei fără să abandoneze unitatea şi continuitatea adevăratei credinţe în adevărata Biserică." El adaugă faptul că grecii au fost liberi de această schimbare, din moment ce nu au vorbit deschis despre „convertire." În alte cuvinte, toată străduinţele ecumenice erau viciate de o lipsă clară de înţelegere cu privire la doctrina Bisericii. Aceasta nu a fost o omisiune accidentală. Ne întâlnim cu aceiaşi omisiune din nou şi din nou, de la corespondenţa lui Ieremia cu luteranii până în mijlocul secolului al XIX-lea, când pentru prima dată doctrina bisericii a fost adusă forului negocierilor ecumenice. Este remarcabil că în vremea non-jurorilor problema Rânduielii Anglicane nu a fost ridicată de corespondenţii ortodocşi.

IV ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL XIX-LEA

Primele decade ale secolului al XIX-lea au fost

marcate de lipsa de odihnă duhovnicească a Europei. În atmosfera turbulentă a acelor ani furtunoşi , mulţi au fost conduşi spre convingerea că toată viaţa politică şi socială ale diferitelor ţări trebuiau reconstuite radical pe nişte temelii strict creştine. Multe planuri utopice s-au format dintre care cea mai evidentă a fost celebra Alianţă Sfântă (1815).

Contractat de trei monarhi, dintre care unul a fost romano catolic (Austria), altul luteran (Prusia) şi al treilea ortodox creştin (Rusia), acesta a fost un act de ecumenist utopianist, în care schemele politice şi visele apocaliptice au fost amestecate ameninţător. A fost o încercare de a recrea unitatea creştinismului. Există numai o naţiune creştină, naţiunile fiind branşele lor şi adevăratul Suveran al tuturor oamenilor creştini fiind însuşi Iisus Hristos, „căruia îi aparţine toată puterea." Ca şi o aventură politică, Sfânta Alianţă a fost un eşec complet, o ficţiune visătoare sau chiar şi o fraudă. Totuşi a fost o aventură simptomatică. A fost o schemă a unităţii creştine. Este vorba de o „unitate fără unire," nu atât o reuniune a bisericilor cât o federaţie a tuturor creştinilor într-o „naţiune sfântă," dimpreună cu graniţele denominaţionale, indiferent de preferinţele confesionale.

Iniţiativa din Sfânta alianţă a fost luată de Împăratul rus Alexander I, care a fost ortodox dar trăia sub inspiraţia cercurilor mistice şi pietiste (Jung, Stilling, Baader, Madame de Krunder). Un Minister special a fost creat în 1817, Ministerul Afacerilor Duhovniceşti şi al Instrucţiei naţionale şi sub conducerea prinţului Alexander Galitzin, a devenit oficiul central al propagandei utopice.

Un alt centru al acestui ecumenism utopic a fost Societatea biblică Rusă, inaugurată de o scriere imperială în decembrie 1812 şi a fost reorganizată în cele din urmă la scară naţională în 1814. Societatea rusă a fost o cooperare obişnuită cu Societatea Bibliei Străine Britanice şi anumiţi reprezentativi ai Societăţii britanice au fost întotdeauna în comitetul britanic. Obiectul imediat al Societăţii a fost de a publica şi distribui traducerile Bibliei

în toate limbile vorbite în Imperiul Rusesc, inclusiv în Rusia modernă. În primii zece ani peste 700.000 de copii au fost distribuite în patruzecişitrei de limbi şi dialecte. Rezultatele pozitive ale acestei sârguinţe nu trebuie trecute cu vederea; în special importantă a fost traducerea Bibliei în rusa modernă, însărcinare atribuită de Societate cu consimţământul formal al Sfântului Sinod. Din nefericire noua ideologie a fost adesea forţată asupra credincioşilor prin presiune administrativă şi nu s-a permis nici un fel de criticism a doctrinei „creştinismului lăuntric." Această poliţă nu putea greşii să provoace o rezistenţă viguroasă. Mulţi au susţinută că Societatea Biblică propaga o nouă credinţă şi tindea în a devenii o „nouă Biserică," deasupra şi peste liniile Bisericilor existente. În cele din urmă, Societatea Rusă a fost scoasă din rânduială prin ordinul guvernului din 1826 şi activităţile lui au fost în cele din urmă terminate. Traducerea rusă a Bibliei a fost completată numai cu cincizeci de ani mai târziu şi de această dată prin autoritatea Bisericii.

Toată epistola a fost un important eseu de ecumenism. Din nefericire, problema a fost prezentă rău. În loc să se confrunte cu diferenţele existente şi să discute punctele controversate, oamenii au fost invitaţi să le privească cu reţinere şi să caute comuniune în exerciţiile mistice. Aceasta a fost o „trezire evidentă a inimii" acelui timp, dar nu a fost şi „o trezire a minţii."

În lucrarea *Conversaţia unui căutător şi a unui credincios cu privire la Biserica Greco-rusă estică* (1832), de Filaret, Mitropolitul Moscovei, se poate găsii opinia care merită a fi luată în considerare a întrebării ecumenice primare a unuia care a trecut prin experienţele epocii renaşterii şi a fost adânc înrădăcinat în tradiţia catolică. Scopul imediat al acestui dialog a fost de a oferii ghidaj acelor ruşi care erau în acele vremuri problematizaţi de propaganda romano-catolică. Filaret căuta mai înainte de orice problema unităţii creştine în toată adâncimea ei. El începe definiţia bisericii ca şi trup al

lui Hristos. Măsura deplină şi compoziţia lăuntrică a trupului este cunoscută numai de Hristos, care este capul. Biserica nevăzută, Biserica istoriei este numai manifestarea externă a măreţei Biserici nevăzute, care nu poate fi „văzută" distinct ci numai discernută şi înştiinţată prin credinţă. Biserica văzută include pe toţi membrii slabi. Principalul criteriu este crezul hristologic: „ar fi cazul să observaţi că eu nu presupun să numesc fals orice fel de Biserică care crede că Iisus este Hristos. Biserica creştină poate fi numai adevărată, mărturisind învăţătura adevărată şi mântuitoare fără nici un fel de amestecături false li pierzătoare ale opiniilor oamenilor." Creştinismul este vizibil divizat. Autoritatea din Biserică aparţine simţului comun al Bisericii Universale, bazată pe Cuvântul lui Dumnezeu. Separaţi în cele din urmă de Biserică sunt cei care nu mărturisesc că Iisus este Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu întrupat şi Răscumpărătorul. Biserica estică a fost întotdeauna credincioasă depozitului final al credinţei, aceasta a păstrat adevărata doctrină. Într-un anume sens este singura Biserică adevărată. Filaret nu ar fi trebuit să „judece" sau să „condamne" alte trupuri creştine. Chiar şi Bisericile „necurate" aparţin cumva tainei unităţii creştine. Judecata ultimă aparţine Capului Bisericii. Destinul creştinismului este numai unul şi în istoria schismelor şi diviziunilor putem recunoaşte acţiune secretă a providenţei dumnezeieşti, care vindecă rănile şi aclimatizează deviaţiile, ca în cele din urmă să poată aduce măreţul trup al lui Hristos în unitate şi desăvârşire.

Filaret a fost cu mult înaintea timpului său, nu numai în est, dar într-o oarecare măsură ideile lui au slujit ca şi baze pentru reîntoarcerea ortodoxiei la unitatea din Rusia vestică (1839). Totuşi, această evidenţiere a problemei a fost evident neclară. El a vorbit numai despre un singur al unităţii, în special o unitate în doctrină. Nu a vorbit multe despre rânduiala Bisericii. Probabil Vladimir Soloviov a avut dreptate în remarcile lui critice: „natura profundă şi conciliantă a acestui punct de vedere nu-i poate ascunde de defectele esenţiale. Principiul unităţii şi universalităţii

din Biserică extinde din câte se pare, terenul comun al credinţei creştine, în special dogma întrupării... Biserica universală se reduce la un concept logic. Părţile lui sunt reale, dar întregul nu este nimic altceva decât o abstracţie subiectivă." Aceasta nu este o exagerare. Pentru Filaret, Biserica universală nu era pentru un concept logic, ci o taină, trupul lui Hristos în manifestarea istorică. Totuşi, este adevărat că aspectul sacramental al Bisericii nu a fost accentuat suficent şi pentru acest motiv relaţia între unitatea invizibilă a Bisericii şi stadiul din prezent, „Biserica în condiţia sa fragmentară şi divizată," a fost explicată clar.

Filaret a fost probabil cel mai mare teolog al Bisericii Ruse din timpurile moderne. El a fost o legătură vie între câteva generaţii: născut în 1782, el a devenit mitropolit al Moscovei în 1821 şi a murit în 1867, viguros şi activ până în ziua morţii sale. A fost foarte citit în literatura misitică a tuturor timpurilor şi a tuturor confesiunilor şi a fost întotdeauna impresionat de „evlavia cladă" oriunde ar fi descoperit-o. Filaret a fost un student în timpul când şcolile teologice ruse erau dominate de texte manual protestante şi influenţa teologiei protestante poate fi recunoscută uşor în scrierile sale. Toate aceste influenţe iau lărgit viziunea teologică. El a fost conştient de unitatea existentă a creştinismului şi destinului său. Totuşi, în acelaşi timp el a fost adânc înrădăcinat în marile tradiţii ale Bisericilor Ortodoxe şi adevăraţii maeştrii ai gândirii sale au fost Părinţii Bisericii.[127]

Al doilea sfert din secolul al XIX-lea a fost un timp de renaştere teologică în multe ţări. A reprezentat o redescoperire a Bisericii ca şi o realitate organică şi concretă, cu accent special pe continuitatea istorică, perpetuitate şi unitate esenţială. Celebra carte a lui Iohan

127 Despre Filaret a se vedea Bibliografia (Stourdza şi în special Florovski, *Căile teologiei ruse,* etc., pp. 166-84). Deasemenea a se vedea A. P. Stanley, *Conferinţe despre istoria Bisericii Orientale* (Everyman ed.), p. 377 şi pentru impresii personale *Amintirile lui Ştefan Grellet,* I, pp. 395 f., 414, 412.

Adam Moehler (1796-1838), profesor de istoria Bisericii în facultatea catolică din Tübingen (şi mai târziu în München), *Unitatea în Biserică sau principiul catolicismului* (1825), trebuie menţionată în această legătură. Concepţia lui Moehler despre biserică a însemnat o mişcare de la o interpretare statică la una dinamică sau chiar profetică. Biserica sa dovedit a fi nu atât de mult o instituţie a unui organism viu şi aspect ei instituţional a fost descris ca şi o manifestare spontană a fiinţei sale lăuntrice. Înseşi tradiţia a fost interpretată ca şi un factor al creşterii şi al vieţii, iar apelul lui Moehler la antichitatea creştină nu a fost în nici un fel doar o preocupare arheologică. Trecutul era încă în viaţă ca şi plămada duhovnicească şi puterea vitală, ca şi „adâncimea prezentului."[128]

În Rusia, Alexis S. Homiakov (1804-60) a fost foarte aproape de Moehler în doctrina sa despre Biserică şi a fost probabil foarte bine familiarizat cu scrierile sale, deşi a ajuns la concluziile sale printr-un studiu independent al Părinţilor.[129] În toate aceste cazuri a existat un interes reînnoit în antichitatea creştină, privita mai mult ca şi sursă de inspiraţie decât ca şi un model gata făcut căruia Biserica trebuia să i se conformeze. Identitatea crezului creştin trebuie să fie garantată printr-una acord universal prin toate epocile. Aceasta nu a mai fost considerată pur şi simplu o identitate formală a doctrinei, luate ca şi un set de propoziţii, ci mai mult ca şi o experienţă personală înnoită a Bisericii celei vii, care profesează credinţa şi învaţă doctrina prin experienţa şi viziunea sa neschimbabilă. Biserica a devenit acum principalul subiect al studiului teologic.

V ÎNTRE BISERICI

128 Despre Moeheler, a se vedea Bibliografia de mai departe în *O istorie a Mişcării ecumenice* (Londra: SPCK, 1954).

129 Pentru studiile recente din gândirea lui Homiakov a se vedea Bibliografia din *O istoria a mişcării ecumenice* (Londra: SPCK, 1954).

Unul dintre cele mai remarcabile aspecte ale acestui renaşteri generale de interes în Biserică a fost mişcarea de la Oxford în Anglia şi în Bisericile Anglicane.

Biserica Angliei, a fost şi este menţinută de autorităţile Anglicane, *este* biserica catolică în Anglia. Dacă este aşa care este relaţia acestui corp catolic cu celelalte Biserici catolice de altundeva. Prima teoria a fost oferită de teoria „branşelor" a Bisericii. După cum s-a exprimat succint J. H. Newman: noi suntem englezii catolici; dincolo de graniţe sunt romano catolicii, dintre care sunt şi unii printre noi; altundeva sunt greco catolicii."[130] Din moment ce coexistenţa a mai mult decât unul din Biserica catolică dintr-un loc implică schisma," catolicii" când sunt în Anglia ar trebui să fie anglicani, când sunt în Roma romani şi când sunt în Moscova ortodocşi.[131]

Teoria a permis conotaţia că dacă, strict vorbind, Biserica nu a fost divizată deloc şi că singura comunicare sau comuniune vizibilă a fost frântă; problema reuniunii prin urmare consista în restaurarea intercomuniunii suspendate sau în recunoaşterea mutuală a branşelor separate ale Bisericii catolice. Acest punct de vedere a fost apăsat cu putere şi persistent de Wiliam Palmer de la Colegiul Worcester, Oxford,[132] în cartea care poate fi privită ca prima prezentare sistematică a doctrinei tractariane: *Un tratat despre Biserica lui Hristos: desemnat în special pentru folosinţa studenţilor teologi* (1838). În opinia autorului, comuniunea externă nu aparţinea esenţei Bisericii şi prin urmare Biserica era încă

130 Predică la „Plecare în faţa autorităţii Bisericii," 29 noiembrie 1829, în *Predici parohiale şi directe,* III, ed. Din 1885, pp. 191 f. Unde şi când a fost creată pentru prima dată teoria „branşei" este nesigur, dar ceva asemănător se găseşte în rugăciunea episcopului Lancelot Andrews pentru „Biserica catolică – britanicii estici şi occidentali."

131 A se vedea J. H. Newman, „Notă preliminară" către W. Palemer, *Note despre o vizită în Biserica Rusă,* pp. v-vii.

132 W. Palmer de la Colegiul Worcester trebuie să fier distins clar de „diaconul" W. Palmer de la Colegiul Magdalen ale cărui vizite în Rusia vor fi descrise mai târziu.

una, deşi unitatea vizibilă a trupului a fost pierdută. Trebuie să mai amintim din nou că în conformitate cu această teorie sau interpretare, o varietate mare de puncte de vedere doctrinale şi de practici au fost compatibile cu unitatea esenţială. În alt cuvinte, principalul accent a stat pe realitatea Bisericii şi nu atât de mult pe doctrină.

În acest moment s-a ridicat o neînţelegere majoră între Bisericile anglicane şi cele ortodoxe. Deşi ortodocşi nu au chestionat formal şi deschis presupunerea iniţială a anglicanilor, a devenit inevitabil că ei trebuiau să insiste pe identitatea doctrinei şi să facă realitatea Bisericii dependentă de puritatea şi plinătatea credinţei. Obstacolul primar către *apropierea* între anglicani şi bisericile estului stă tocmai în aceasta. Teologii estici au dorit să insiste pe faptul că Biserica ortodoxă este singura biserică şi toate celelalte Biserici sunt schisme, că unitatea esenţială a creştinismului a fost ruptă. Această pretenţie poate fi frazată şi calificată variat, dar într-o formă sau alta trebuie făcută fără nici o ezitate.

Primii tractarieni nu au fost adânc interesaţi de Bisericile estice sau de posibilitatea contactului cu ele. O lume a ignoranţei prejudiciilor şi neînţelegerii exista încă între Biserici. Gradual a avut loc o schimbare. Încă din 1841 găsim în scrierile lui E.B. Pusey: „ de ce ar trebui noi... să ne îndreptăm ochii către Biserica occidentală, care dacă este unită în sine ar rămâne totuşi esenţial tristă şi foarte tăiată de Unitatea pe care a avut-o în cele mai bune zile, dacă ea continuă încă să fie sperată de Biserica estică?”[133] Este sigur faptul că Pusey a fost interesat şi contrariat de noile contacte care au început să prindă efect la puţin timp după ce a scris aceste cuvinte.

În 1839 Reverendul George Tomilson, pe acele vremuri Secretar la S.P.C.K., şi primul episcop în Gibraltar (1842) a fost trimis în est, mai întâi de orice pentru a constata nevoile Biserici greci în câmpul literaturii religioase. Lui i s-au înmânat scrisori corespunzătoare,

133 A se vedea *Scrisoare către reverednul R. M. Jelf,* D.D., Oxford, 1841, pp. 184 f.

scrise în greaca clasică şi adresate „episcopilor Sfintei Biserici estice," de arhiepiscopul de Cantenbury şi episcopul de Londra. El l-a chemat pe patriarhul Constantinopolului şi i-a explicat caracterul Bisericii Engleze, accentuând caracterul catolic şi dispoziţia prietenoasă „în spre Mama Biserică a estului." El a explicat că Biserica Angliei nu a avut nici un obiectiv misionar în Levant ci era interesată numai în intercursul fratern cu Biserica estică.[134]

Aceiaşi atitudine a fost luată de reprezentatul american episcopal la Constantinopol, Reveredul Horatio (mai târziu episcopul) Southgate, capul de activitate al „misiunii." Bisericii episcopale a estului. El a fost urmat foarte de apropa de instrucţia oficială dată lui de episcopul preşedinte, Alexnader V. Grinswold: „marea dorinţă este a începe şi de a promova un intercurs prietenesc între cele două branşe ale Bisericii una apostolice şi catolice." Episcopul Grinswold a fost un om cu puternice convingeri evanghelice, dar directivele sale au fost colorate de o concepţie caracteristic anglicană a relaţiilor ecumenice.[135]

Pusey se pare că a fost justificat în concluziile lui. „Aceasta a redeschis intercursul cu estul," el a scris Arhiepiscopului," este o criză in istoria Bisericii. Este un val care ne-ar putea duce înainte sau dacă îl pierdem ar putea să ne zgârie şi să cadă este noi în loc să ne pună pe mal. Unirea şi disunirea Bisericii pentru secole poate depinde de înţelepciunea cu care această deschidere providenţială este angajată.[136] În această perspectivă, „episodul Palmer" apare mai mult ca un fel de aventură personală excentrică, colorată adânc de caracterul

134 George Tomlison, *Raport cu privire la o călătorie în Levant.*

135 A se vedea P. E. Shaw, *Contactele americane,* pp. 35 ff.; şi pentru o misiune „americană" mai primară a Dr. Hill. A se vedea D. Denison, *O istorie a Lucrării Misionare din Biserica Episcopală protestantă,* I, New Zork, 1871, pp. 142 ff.

136 E. B. Pusey, *O scrisoare către Prea Sfinţia sa Arhiepiscopul de Cantembury, despre anumite circumstanţe legate de criza prezentă din Biserica engleză,* Oxford, 1842, p. 118.

individual al omului în convingerile şi manierele lui private.

Wiliam Palmer (1811-1879) a fost descris de unul din prietenii săi ca şi un „Don Quixote ecclesial.” El era un om de capacităţi neobişnuite: foarte învăţat, un intelect puternic, stăruinţă în scop, sinceritate continuă, dar totuşi flexibil şi obsitant. Principala sa slăbiciune era „inabilitatea sa de a se reconcilia cu condiţiile unei umanităţi imperfecte şi cu instituţiile umane.” În 1840 Palmer a decis să viziteze Rusia. El a mers încurajat de o scrisoare latină de la preşedintele colegiului Magdalen, venerabilul Dr. Ruth. Scrisoarea a afirmat că Palmer mergea în Rusia cu scopul de a învăţa doctrinele şi ritualurile Bisericii şi să înveţe rusă. A urmat apoi o afirmaţie neaşteptată: „Mai departe, vă întreb şi chiar vă implor în numele lui Hristos , ca toţi arhiepiscopii şi episcopii sfinţi şi în special sinodul ca ei să-i examineze ortodoxia credinţei sale cu o minte grijulie şi dacă ei vor găsi în ele toate cele necesare integrităţii adevăratei credinţe mântuitoare , atunci să-l primească la împărtăşire cu tainele.”

După cum era de aşteptat, nădejdea lui Palmer a fost frustrată. Pretenţia sa de a fi un membru al bisericii catolice a fost primită cu uimire. Nu era oare Biserica Angliei, în cele din urmă un corp protestant? În 1838 şi 1839 Palmer a scris în latină Introducerea celor treizeci şi nouă de articole, pe care s-a străduit să le interpreteze într-un sens „catolic.” Pe acestea le-a oferit autorităţilor ruseşti ca şi o bază pentru discuţiile ecumenice. Ceea ce nu toate cele din aşteptările lui Palmer a fost mulţumitor ruşilor. Ei au insistat pe conformitatea deplină în toate doctrinele şi nu au consimţit să ascundă fost de acord să ascundă înţelesul acelor doctrine care au fost afirmate formal în perioada de separaţie între est şi vest. Principalul interlocutor al lui Palmer a fost arhipreotul Vasile Kountevich, care era şi membru în sfântul sinod. El era gata să admită că diferenţele doctrinare între Bisericile ortodoxe şi cele anglicane, dacă sun interpretate

cum se cuvine au fost in considerabile. Totuşi, în opinia sa, Biserica anglicană a fost o comunitate separată. Biserica orientală a fost singura Biserică adevărată şi ortodoxă şi toate celelalte comuniuni a deviat de la adevăr. Totuşi, din moment ce „Hristos este centrul a toate," o viaţă creştină a fost posibilă în trupurile separate. Evident că ruşii au fost înmărmuriţi, după cum a afirmat Palmer," la idea unei Biserici vizibile efectuate din trei comuniuni, diferite în doctrină şi ritualuri şi timp în ce două dintre ele condamnau şi anatematizau pe ceilalţi. În opinia lui Palmer, teologii şi prelaţii ruşi nu erau deloc siguri cu privire la definiţia Bisericii catolice vizibile," dar erau vag liberali şi foarte îngust greci."

Palmer a întâlnit mulţi oameni cu care putea discuta problemele pe care le putea aborda acasă, în Oxford şi în alte locuri. În cele din urmă, el a oferit un interviu mitropolitului Filaret. Acesta din urmă nu putea accepta presupoziţia iniţială a lui palmer că unitatea Bisericii putea fi păstrată atunci când nu mai exista o unitate de doctrină. „Biserica trebuie să fie una în doctrină," afirma Filaret. Distincţia între dogmele esenţiale şi opniile secundare i se pare precară şi foarte dificil de trasat. „Limbajul vostru," i-a spus Filaret lui Palmer, „se potriveşte secolului al patrulea... dar este afară din context în stadiul actual al lumii... acum mai mult decât oricând este vorba de diviziune." Prin urmare a fost imposibil să acţionăm într-un caz individual înaintea întrebării între relaţia dintre cele două Biserici, cea Anglicană şi cea ortodoxă, care fost deja semnalată în termeni generali. Mai mult, nu a fost în nici un fel clar în ce măsură Palmer putea fi privit ca şi un interpretator autentic al învăţăturii oficiale şi concomitent să stea în Biserica anglicană.

Pe scurt, autorităţile ruse au refuzat să-l pvivească pe Palmer ca şi membru al Bisericii Angliei ca şi motiv suficent pentru a pretinde totul comunicativ al Bisericii Ortodoxe având în vedere că nu se putea negocia reuniunea cu un individ privat. Totuşi, pregătirea de partea rusă a inaugurat au anume fel de negocieri. Palmer s-a

întors în Rusia în 1842 cu nişte credeţiale foarte puţin întărite. Sinodul rus a refuzat încă odată se negocieze în aceşti termeni, dar a primit cu bucurie dorinţa sa de a intra în comuniune cu Biserica ortodoxă. Identitatea în credinţă a fost accentuată ca şi o prerechizită indispensabilă a comuniunii şi s-a făcut referire la răspunsul oferit de patriarhii estici non-jurorilor în 1723. Palmer a persistat şi a prezentat o nouă cerere Sinodului, întrebând dacă un duhovnic ar trebui numit pentru a examina crezurile lui şi a-i arăta greşelile. Părintele Kountevich a fost numit şi a evidenţiat că în opinia sa, anumite capitole din cele treizecişicinci de articole au fost evident opuse doctrinei ortodoxe. În replică, Palmer şi-a oferit propria explicaţie conciliară articolelor în cauză. Putea el dovedii că părerile sale puteau fi puse în acţiune de autorităţile responsabile ale Bisericii căreia i-a aparţinut?

Ultima datorie a lui Palmer, prin urmare a fost de a apăra punctele sale de vedere ca nişte puncte care nu îi aparţin numai lui, ci o expoziţie legitimă a doctrinei Anglicane şi să asigure un anume fel de aprobare oficială. Metoda sa a fost de a republica *Marele catehism rusesc* al lui Filaret în limba engleză, dimpreună cu un apendice lung, care consta în special din fragmente din documentele oficiale anglicane şi din lucrările preoţilor conducători, îndreptaţi în spre demonstrarea existenţei din anglicanism a unei tradiţii a doctrinei capabile de a se reconcilia cu cererile ortodocşilor. Întregul volum a fost publicat anonim în Aberdeen în 1846 sub titlul de *O armonizare a doctrinei anglicane cu doctrina catolică şi Biserica apostolică a estului.*[137] Palmer care era acum cumva sceptic cu privire la de departe era Biserica Angliei să fie atrasă de ideile lui, sa dus spre Biserica episcopală, în nădejdea că ar putea afirma sinodal o astfel de doctrină pe care a afirmat-o ruşilor. Cartea lui Palmer şi apelul său s-au întâlnit cu un anume răspuns din partea episcopalienilor scoţieni, dar a

137 O traducere greacă a acestei cărţi a fost publicată în Atena în 1851.

fost în întregime nerealist să presupui că Biserica putea să-şi pericliteze relaţiile cu întregul restului Comunităţii Anglicane venind în favoarea trupească a doctrinelor care nu erau susţinute de majoritatea episcopilor şi membrilor credincioşi ai Bisericii.[138]

Atitudinea negativă a episcopilor scoţieni a venit ca şi un mare şoc către Palmer; după un timp de indecizie gravă, el a decis să caute admiterea în Biserica Ortodoxă. O dificultate neaşteptată i-a făcut planurile confuze. Validitatea botezului său a fost problematizată de greci, timp în care în Rusia a fost recunoscută formal. El nu se putea reconcilia cu o astfel de disensiune flagrantă în aceiaşi comuniune ca şi o problemă de importanţă primară. Pe de altă parte, el nu mai putea continua afară din ceea ce el a privit ca şi o comuniune vizibilă a Bisericii catolice. În cele din urmă, el s-a alăturat Bisericii Romei.[139] În conversaţiile sale cu autorităţile ecclesiale ruse Palmer a fost preocupat în principal cu acele puncte particulare ale doctrinei cu care nemulţumire a fost preferată de a exista între două Biserici. Problema ultimă, orişicum, se referea la natura şi caracterul Comuniunii Aglicane înseşi. Pentru Palmer a fost o „branşă" a Bisericii Catolice. Pentru ortodocşi această pretenţie a fost neacceptabilă din două motive. Mai întâi, Palmer putea dovedii că anumiţi indivizi din Bisericile anglicane nu ţineau la „crezurile ortodoxe," ci că aceasta a fost credinţa întregii comuniuni. În al doilea rând, ortodocşii nu erau de acord cu statutul comunităţilor non-ortodoxe. Discuţia s-a centrat tocmai pe acest punct în corespondenţa dintre Palmer şi Homiakov în anii 1844-

138 Episcopul Trroy de Sfântul Andrei, Dunkeld şi Dunblane au consimţit să scrie un „avertisment" pentru apelul lui Palmer. J. M. Neales, regretând că nu se alocă mai multă atenţie cărţii lui Palmer, a exprimat judecata că „ea v-a sta probabil în istoria mai târzie a Bisericilor noastre, ca şi cel mai remarcabil eveniment care a avut loc de la disrupţia non-jurorilor. *Viaţa şi vreumrile lui Patrick Trroy, D.D.,* 1856, p. 224.

139 Despre episodul referitor la Palmer a se vedea Bibliografia, în special cea cu numele de Palmer Shaw din *O istorie a mişcării ecumenice* (Londra: SPCK, 1954).

1854.

Homiakov era laic şi nu avea nici o poziţie oficială în Biserică. Totuşi, influenţa lui creştea. Scopul său era de a aduce înapoi învăţătura ortodoxă la standardul părinţilor şi la experienţa Biserici vii. Unitatea Bisericii era sursa viziunii sale teologice. Chiar Biserica era unitate, „o unitate a harului lui Dumnezeu, trăind în multitudinea creaturilor raţionale, plecându-se imediat harului." Aceasta este o taină. Taina este întrupată deplin în Biserica vizibilă, istorică. Concepţia lui Homiakov era mai mult sacramentală decât mistică. Realitatea sacramentelor, în concepţia sa, depindea de curăţia credinţei şi prin urmare el a ezitat să admită validitatea sau realitatea tainelor în acele trupuri creştine care se aflau în schismă şi eroare. „Biserica unică" era pentru Homiakov identică cu Biserica ortodoxă a estului. Tocmai fiindcă unitatea Bisericii a fost creată de Duhul şi nu de o organizaţie, o schismă, în opinia lui Homiakov ar trăia inevitabil unitatea lăuntrică a Bisericii. Anumite legături încă mai existau , dar ele aveau un astfel de caracter că nu era posibilă nici o formulaţii teologică: „legată de legăturile pe care Dumnezeu nu a voit să le descopere ei." Biserica de pe pământ nu poate atribui o judecată ultimă asupra celor care nu aparţin acestui ţarc. Este imposibil de afirmat în ce măsură greşelile au lipsit oamenii de mântuire.

Problema reală stă în legătură cu identitatea Bisericii înseşi. Ceea ce este esenţial aici, mai întâi de toate este o problemă de armonie completă sau „o unitate de doctrină desăvârşită." Pentru Homiakov, acesta nu a fost pur şi simplu un acord intelectual ci mai mult o unanitimate lăuntrică, o „viaţă comună" în adevărul catolic. „Unirile" sunt imposibile în Biserica ortodoxă – nu poate exista decât o „unitate." Această „unitate" a fost de fapt frântă: occidentul s-a separate pe sine de unitate. Unitatea poate fi restaurată numai printr-o reîntoarcere a celor care mers pe drumul lor propriu în loc de la locui într-o unitate. „Biserica nu poate fi o armonie a discordelor; nu poate fi o sumă numerică de ortodocşi, latini, protestanţi. Ea nu este

nimic decât dacă nu este o armonie lăuntrică a crezurilor şi o armonie externă a expresiei."

Homiakov a crezut că „tainele au fost săvârşite numai în sânul Bisericii" şi nu puteau fi separate de unitatea de credinţă şi de har care era, în interpretarea sa, înseşi fiinţa Bisericii. Variaţii în maniera în care Biserica Ortodoxă a primit pe cei pe care s-au decis să se alăture nu reprezintă cu adevărat o diferenţă reală. Riturile pot varia. Ritualurile pot varia, dar în orice caz o anumită „renovare" a ritualurilor conferite afară din Biserica ortodoxă „au fost virtual conţinute în ritul sau faptul reconcilierii." Aceasta a fost scrisă în înainte ca Palmer să se confrunte cu faptul reconcilierii în propriul său caz. Când s-a întâmplat acest lucru, Homiakov şi-a exprimat indignarea cu practica greacă, dar a refuzat să ataşeze o mare importanţă acestei diferenţe. În orice caz, trebuia să existe un anume caz de primă interpretare în Biserică. Pentru Homiakov Biserica era reală tocmai ca şi o comuniune actuală în adevăr şi har, care aparţin inseparabil unul altuia. Cei care nu împărtăşesc acest lucru nu sunt în Biserică. Realitatea Bisericii este indivizibilă.

Tocmai în acest punct primul editor al scrisorilor lui Palmer (în rusă), Părintele Alexander M. Ivantzov-Platonov, profesor de Istoria Bisericii la Universitatea din Moscova a găsit de cuviinţă să adauge o notă de subsol critică. Pe de-a întregul, el a împărtăşit interpretarea lui Homiakov faţă de Biserică, dar nu era pregătit să nege prezenţa harului sacramental în comuniunile separate. Ivantzov a studiat la Academia din Moscova şi a fost probabil influenţat de ideile lui Filaret. A existat o diferenţă evidentă între cele două interpretări: concepţia lui Filaret a fost mai largă şi mai comprehensivă; Homiakov a fost mult mai precaut şi mai rezervat. Ambele interpretări încă co-există în Biserica Ortodoxă, dimpreună cu rezultatele diferite de abordare a principalei probleme ecumenice.[140]

---

140 Scrisorile lui Homiakov către Palmer au fost mai întâi publicate în rusă, în *Pravoslavnoe Oborzenie* („Almanahul ortodox") 1869, cu note de Părintele A. M. Ivantzov- Platonov. Textul deplin în engleză apare în

Abordarea lui Palmer faţă de Biserica rusă a fost o mişcare privată şi personală. Totuşi nu a eşuat să ridice interes în Biserica Anglicană între ruşi. La prima plecare din Rusia în 1842 i s-a spus de procuratorul şef al Sfântului Sinod, Contele Pratassov, că un nou capelan a fost numit în Biserica Rusă din Londra, care era capabil să înveţe o limbă şi să studieze preoţia anglicană. În 1843 Reverendul Eugeniu Popov, un absolvent de la Academia Teologică din Sank Petersurg, a fost transferat din Copenhaga la Londra şi a continuat să slujească acolo până la moartea sa în 1875. Părintele Popov a obişnuit să trimită rapoarte periodice Sfântului Sinod cu privire la afacerile ecclesiale din Anglia şi să stabilească legături strânse cu nişte lideri Bisericeşti de prim rang, inclusiv Pusey şi Newman. Din nefericire, aceste rapoarte au fost publicate numai parţial, la mulţi ani după moartea autorului şi numai în rusă. Părintele Popov mai întâi a avut nădejdi de unire, dar şi-a schimbat atitudinea în anii care au urmat.[141] S-a stabilit anumite legături între Oxford şi Moscova şi profesorii teologici şi studenţii din Moscova obişnuiau să confrunte manuscrisele greceşti ale Părinţilor din *Biblioteca Părinţilor*. Aici nu existau cărţi despre anglicanism nefolosite, aduse de Palmer în Rusia şi prezentate de el Academiei din Sank Petesburg. Unul dintre studenţi a fost sfătuit să-şi scrie teza despre anglicanism comparat cu ortodoxia, aparent pe baza materialelor oferite de Palmer.[142] În ambele ţări au existat grupuri interesate sincer de *apropierea* între Bisericile respective. John

---

Birkbeck, *Rusia şi Biserica engleză.*

141 „Scrisori către Reveredul E. J. Popov despre Mişcările Religioase din Anglia" au fost publicate de L. Brodski în *Kristianiskoe Chtenie* („Lecturi creştine,") aprilie, mai iunie 1904 şi iunie, Iulie, septembrie 1905 (ele acoperă perioada dintre 1842 până în 1862) conform deasemenea „Materialele privitoare la problema Bisericii Anglicane," consistând din note şi scrisorile părintelui Popov şi a Părintelui Vassiliev (capelanul rus de la Paris) în 1863-65, din acelaşi magazin, Iulie-August 1897.

142 Studentul a devenit mai târziu capelanul rus din Stuttgart, Părintele J. J. Bazarov.

Mason Neale,. Prin studiile sale istorice şi prin traducerile sale a textelor liturgice a făcut mai multe decât oricine altcineva pentru dezvoltarea ideilor sale.

În 1851, când repercusiunile celebrului caz Gorham erau pe punctul culminant, s-a făcut o încercare de a aborda Biserica Rusiei cu scopul de a securiza recunoaşterea unui grup de anglicani care contempla retragerea din Biserica stabilită deja. Deşi acest lucru nu a fost în nici un fel o mişcare ecumenică, câteva puncte din proiect erau de interes. Baza propusă de reuniune a fost de a include recunoaşterea celor şapte Sinoade Ecumenice, Catehismul rus ca şi o subliniere a doctrinei şi respingerea învăţăturilor luterane şi calvine. Legăturile cu Biserica rusă se aşteptau a fi numai temporare. Ritualurile anglicane şi formulele devoţionale trebuiau păstrate şi limba engleză trebuia folosită. Sinodului i s-a cerut să investigheze problema rânduielii anglicane şi în eventualitatea unei decizii favorabile, care era de aşteptat, să confirme clerul la o dedicare personală. Schema nu a dus nicăieri; dar permite o oarecare evidenţă a unui interes crescând în anumite părţi pentru o legătură mai intimă cu estul ortodox.[143]

Asociaţia pentru Promovarea Unităţii Creştinismului a fost fondată în 1857, cu intenţia de a unii „într-o legătură de rugăciune neîncetată" romano catolicii, grecii şi anglicanii.[144] Înălţarea Bisericii Orientale a fost creată în 1873, la iniţiativa lui John Mason Neale şi a doi preoţi ortodocşi care au fost în comitet încă de la început – părintele Popov şi arhimandritul grec Constantin Stratoulias. Membrii conducători anglicani au fost Neale, George Williams şi H. P. Liddon. Williams a petrecut câţiva ani în Ierusalim ca şi capelanul episcopului anglican de acolo. Binecunoscuta sa carte despre non-jurori în relaţiile lor cu estul, în care s-au publicat în engleză pentru prima

143 Părintele Eugen Popov către procuratorul Şef, Contele Pratassov, *Khristiankoe Chtenie,* Mai Iunie, 1904.

144 A se vedea mai departe capitolul vi, pp. 278 f din *O istorie a Mişcării ecumenice* (Londra: SPCK, 1954).

dată toate documentele relevante, a fost fără îndoială legată de noile sârguinţe ecumenice. Neale nu a avut niciodată ocazia de a vizita ţările estice. Dar Liddon a mers în Rusia în 1876 a făcut un scurt interviu cu Filaret la scurt timp după moartea sa în acelaşi an şi a fost adânc impresionat de tot ceea ce a văzut în Rusia. „Simţul prezenţei lui Dumnezeu – a supranaturalului – îmi pare că penetrează viaţa rusească mult complet decât orice altă ţară occidentală.”[145]

Primatul Bisericii episcopale din Scoţia, Robert Eden, Episcop de Moray, Ross şi Caitheness a vizitat Rusia în 1866 şi a avut un dialog cu Mitropolitul Filaret. Interesul său era în special cu privire la intercomuniune, ca fiind distinsă sau chiar opusă reuniunii. Acea intercomuniune trebuia restaurată care „existat între membrii bisericilor independente încă din primele zile ale creştinismului.” Prejudiciile trebuiau schimbate şi o stabilită o înţelegere mutuală între episcopii diferitelor Biserici. Nu s-a luat în considerare nimic altceva.[146]

Dobândirea insulelor Aleiute şi a Alsacei de la Rusia în 1867 de către Statele Unite şi transferul scaunului episcopal de la Sitka la San Francisco, a adus Biserica episcopală din Statele Unite în contact direct cu Biserica din Rusia. Este curios să aflăm că atunci când în legătură cu goana după aur din California, un număr considerabil de anglicani s-au stabilit acolo, întrebarea poate fi ridicată dacă ei au apelat la episcopul rus din acele locuri decât la nişte episcopi anglicani retraşi din statele estice pentru ajutor şi autoritate şi să se numească astfel Biserica din California. La Convenţia generală a Bisericii Episcopale din 1862, unul dintre deputaţi, Dr. Thrall, a ridicat această

145 Ioan Ocatavius Johnson, *Viaţa şi scrisorile lui Henry Parry Liddon,* Londra, 1904, p. 100 f. Lui W. Birght el i-a scris despre slujbe: „exista o aromă a secolului al patrulea cu privire la tot ce era acolo.”

146 Vezi prefaţa epscopului la traducerea engleză a lui D. A. Tolstoi, *Românismul în Rusia: un studiu istoric,* Londra, 1874, I, pp. viii f., şi R. Eden, *Impresii dintr-o vizită recentă în Rusia. O scrisoare despre intercomuniunea cu Biserica ortodoxă estică,* Londra, 1867.

problemă. Era, afirma el, de dorit să nominalizăm un comitet special de cercetare şi corespondenţă, care trebuia prezentat autorităţilor ortodoxe pretenţiile Bisericii Episcopale Protestante ca şi o parte din Biserica catolică şi astfel calificată să îşi asume o grijă de ruşii din aria Pacificului. O comisie, „Comitetul Ruso-grec," a fost numit având o autoritate limitată, pentru a considera expedienţa comunicării cu Biserica ruso-greacă despre acest subiect" şi de a raporta aceste lucruri următoarei Convenţii Generale.

Delegaţii americani s-au oprit în Anglia în drumul lor spre est şi au discutat cu britanicii. Anumite consultaţii s-au ţinut cu experţii ruşi, Părintele Popov şi Părintele Iosif Vassiliev, capelanul rus din Paris, care a fost invitat tocmai pentru acest scop. Problema în discuţie a fost intercomuniune, i. e., recunoaşterea mutuală a rânduielii anglicane de către ortodocşi. A devenit clar că Biserica estică nu v-a intra în nici un fel de comuniune formală cu rânduielile anglicane, decât numai dacă anumite schimbări vor fi efectuate în formularele anglicane. Biserica Angliei era cu greu în poziţia de a face vre-o schimbare. Se spera că americanii, mai puţin legaţi de tradiţie şi liberi de legătura Statului, vor merge înainte şi vor cerea un precedent.

Unul din delegaţia americană, Dr. Young a vizitat Rusia în 1864 şi a fost primit de mitropoliţii de Sank Petesburg (Isidor) şi Moscova. Sindoul rus nu era pregătit să mai facă alţi paşi, dar a recomandat un studiu mai detaliat cu un caracter mai mult informal. Filaret a fost dispus favorabil dar a anticipat neînţelegerile dintre laici; episcopii şi cei învăţaţi au înţeles problema, dar, după cum a înregistrat Young cuvintele sale, „dificultatea v-a fi cu oamenii." A fost o remarcă pertinentă; în opinia lui Filaret, evident, reunirea sau *împăcarea* nu putea fi înţeleasă numai ca şi un act al ierahiei, ci presupunea un anumit tip de anticipare a trupului general al credincioşilor. El a avut unele dificultăţi cu privire la validitatea Rânduielilor Anglicane. În cele din urmă, el a sugerat cinci puncte

pentru un stadiu mai detaliat: (1) cele Treizecişinouă de articole şi poziţia lor doctrinară; (2) clauza *Filioque* şi locul ei din crez; (3) succesiunea apostolică; (4) Sfânta Tradiţie; (5) doctrina tainelor, în special doctrina euharistică. S-a decis că un schimb de memorandumuri teologice trebuia aranjat între comisiile ruse şi anglicane. Concomitent, interese comune între Rusia şi America în aria pacifică au fost accentuate, inclusiv sârguinţele misionare ale ambelor naţiuni. Delegaţii americani au favorizat planul de a stabilii o episcopie rusă în San Francisco şi deasemenea o parohie rusă în New York. [147]

Un raport lung despre aceste negocieri a fost prezentat de Comitetul Ruso-grec Convenţiei Generale în 1865. S-a decis să i se extindă misiunea şi să fie împuternicit să corespundă cu autorităţile tuturor Bisericilor Estice şi de a securiza înrolaţiile de mai târziu. A devenit clar că Biserica nu era pregătită de nici un alt fel de negocieri.[148]

În următorii trei ani s-au discutat pe larg diferite întrebări în special cea cu privire la Crezul de la Nicea. Un raport comprehensiv despre negocieri a fost prezentat Convenţiei Generale a Bisericii Episcopale în 1868. prospectele păreau a fi favorabile şi nu s-a descoperit nici un fel de barieră insuportabilă. Principala problemă rămânea cea a ordinelor. S-a sugerat că sinodul rus voia să trimită delegaţi să investigheze problema. Intercomuniunea trebuia interpretată după cum s-a afirmat în comisia teologică a Convocării de la Cantenbury în 1867, ca şi o „încunoştinţare mutuală că Bisericile care sunt una în posesiunea adevăratului episcopat, una în taine şi una în crez, sunt, prin această uniune în Domnul nostru

147 Aceasta a fost stabilită mai târziu în 1870, dar s-a închis în 1883.

148 Materialul rus cu privire la acest episod: scrisori a diferitelor persoane către Filaret, în *Scrisorile personalo clerice şi laice către mitropolitul Filaret al Moscovei 1812-1867,* ed. A. L. Lvov, Sank Petersburg, 1908, pp. 192 f., 342f., 349f., 623f., Memorandumul lui Filaret din *Colecţia comentariilor şi replicilor,* v, pp. 537 ff.; afirmaţia lui despre ordinele anglicane în *Pravoslavnoe Oboznie,* 1866.

al tuturor, legate să primească una pe alta la comuniune deplină în rugăciune şi taine ca şi membrii ai aceiaşi Frăţietăţi a credinţei.[149] Un an mai târziu Arhiepiscopul de Cantenbury (Tait) l-a abordat pe Patriarhul Ecumenic, cerându-i în conformitate cu recomandările comitetului de intercomuniune a Convocării de la Cantenbury, să permită anglicanilor care mor în est să fie înmormântaţi în cimitirele ortodoxe şi să li se confere o înmormântare clericilor ortodocşi. O copie a Cărţii de Rugăciune Comună în Greacă a fost adăugată la scrisoare. Cererea arhiepicsopului fost oferită de patriarh, Grigorie VI, care în acelaşi timp a ridicat anumite dificultăţi cu privire la cele Treizecişinouă de Articole.[150]

Cel mai interesant episod din negocierile acelor vremuri a fost vizita arhiepiscopului de Ciclade, Alexandru Likurgos în Anglia în 1869 şi 1870. El a venit în Anglia cu scopul de a sfinţii noua Biserică greacă din Liverpool. George Williams a activat ca şi ghidul şi interpretatorul său. Poziţia teologică personală a arhiepiscopului Likourgos a fost destul de tolerantă, trecutul său cărturăresc fiind german şi în primii săi ani ca şi profesor la Universitatea din Atena el s-a confruntat cu anumite dificultăţi din cauza opiniilor sale largi. În timpul şederii sale în Anglia s-a organizat o conferinţă în Ely, în care toate punctele de acord şi dezacord între cele două comunităţi au fost analizate sistematic. Singurul punct în care nici un fel de reconciliere între cele două poziţii nu s-a putut obţine a fost clauza *Filioque.* Arhiepiscopul a insistat pe mutarea lui necondiţională. Au urmat apoi alte topici controversiale – numărul şi forma tainelor, doctrina euharistică, poziţia preoţiei şi a doua căsătorie a episcopilor, invocarea sfinţilor şi rugăciunile pentru cei

149 *Jurnalul Începerilor din 1868,* pp. 148, 169, 256, 258 f., 267, 421f., 484 f.

150 *Jurnal,* etc, 1871, *raportul comitetului unit,* pp. 564 ff. Cf. Karmiris, *Ortodoxia,* etc, pp. 332 f. Regretatul Arhiepiscop Germanos a privit această acţiune ca şi „primul pas în spre *împăcarea* Bisericilor în materii pur ecclesiale." Vezi *Estul creştin,* vol. X, No. 1, 1929, p. 23.

plecaţi, folosirea icoanelor şi problemele legate de autoritatea celui de al şaptelea sinod ecumenic. O anumită măsură de înţelegere o fost negociată, dar arhiepiscopul a apărat cu tărie punctul de vedere ortodox. El a finalizat că în opinia sa Biserica Angliei era o Biserică catolică sănătoasă, foarte asemănătoare cu a noastră" şi că prin nişte discuţii prietenoase se putea ajunge la o unire între cele două Biserici." Nu a existat nici o discuţie cu privire la doctrina ţi rânduiala Bisericii şi nu s-a făcut nici o încercare de a definii unirea prospectivă sau recunoaşterea mutuală. Arhiepiscopul a raportat Sinodului Greciei despre vizita şi negocierile lui.[151] Convenţia Americană Generală din 1871 a luat cunoştinţă de aceste noi dezvoltări şi a decis să continue activităţile Comitetului Ruso-grec.

Separaţia unui grup considerabil de vetero catolici de Roma în protestul împotriva decretelor Sinodului de la Vatican au provocat Bisericile Ortodoxe să formeze o opinie cu privire la statutul ecclesial al noului trup şi ca atitudinea să fie luată cu privire la această minoritate catolică neconformată în vest.

În legătură cu acest lucru numele lui Franz Baader trebuie să fie menţionat încă odată. Interesul său în Biserica Orientală a datat din nişte timpuri mai recente. În anii 1830 el a trebuit să considere toată problema încă odată, în contextul unei rezistenţe crescânde a tendinţei ultramontană a gândirii şi a practicii. „Catolicismul" a fost frânt încă de la separaţia estului de vest şi în est fost ţinută şi continuată adevărata poziţie catolică. Biserica estică a avut multe de contribuit la reintegrarea prospectivă a vieţii Bisericii. Baader şi-a sumarizat ideile în cartea *Catolicismul estic şi cel vestic* publicată în 1841.[152]

---

151 G. Williams, *O colecţie de documente în principal cu privire la vizita lui Alexandru, Arhiepiscop de Saros şi Tenos, în Anglia în 1870,* Londra, 1876; D. Balanos, „Arhiepiscopul A. Likourgos," în *Theologia,* vol. 1, 1923 pp. 180-94.

152 Pentru titlul deplin german al cărţii şi din alte materiale a se vedea Bibliografia din *O istorie a Mişcării Ecumenice* (Londra: SPCK,

această carte a fost descrisă recent (de Dr. Ernst Benz) ca şi cea mai mare scriere ecumenică a secolului al XIX-lea. Ar fi dificil să aflăm în ce măsură a exercitat o influenţă directă asupra cercurilor mai largi.

În anii imediat următori ai Sinodului de la Vatican a existat o nelinişte crescândă între clerici romano catolici, în special în Franţa. În 1861 un preot francez învăţat, Abatele Guettée, a cărui *Istoria Bisericii Ortodoxe din Franţa* a fost adăugată la index, s-a alătura Bisericii Ortodoxe din Paris şi a devenit ataşat al capelei ambasadei ruse. În co-operare cu capelanul rus, Părintele Iosif Vasiliev, Guettée a fondat magazinul dedicat cauzei reformei şi reuniunii, *Unirea creştină* care a avut multă vreme o circulaţie amplă în Occident. Mai întâi Guttée a fost interesat de cooperarea cu anglicanii, dar mai târziu a devenit amarnic ostil lor. El a privit o reîntoarcere la credinţă şi la practica Bisericii primare şi reuniunea cu estul ca şi singura cale de scăpare din impasul roman. Într-un anumit sens, acest punct de vedere a fost o anticipare a mişcării catolice de mai târziu.

Un alt nume care merită să fie menţionat în legătură cu acest lucru este cel al lui Iosif J. Overbeck, care a publicat în anii 1860 un număr de broşuri şi pamflete în germană, latină şi engleză, apărând nu numai o întoarcere la Ortodoxie, ci şi o restabilire a Bisericii Ortodoxe în Occident. Overbeck (1821-1905) a fost original preot Romano-catolic încă din timpul facultăţii de teologie din Bonn. El a părăsit Biserica romano-catolică şi a migrat în Anglia, unde a rămas până la sfârşitul zilelor. În 1865 el s-a alăturat comuniunii ruseşti din Londra ca şi laic. Dar era un plan mai larg în mintea sa. El se aştepta la o secesiune a unui grup considerabil de preoţi şi laici din ascultarea romană în viitorul apropiat şi era preocupat sincer cu problema restaurării unui catolicism ortodox în vest. Reunirea cu estul a fost privită ca singura soluţie posibilă dar a dorit să păstreze ritualul occidental, toate obiceiurile şi tradiţiile occidentale care puteau fi compatibile cu

1954).

credinţa şi canoanele estului ortodox. El şi-a format un plan ambiţios pentru o ortodoxie a unui rit occidental, oarecum paralel cu ritul (uniat) estic catolic.

Un apel formal a fost prezentat Sinodului rus (şi probabil patriarhatului ecumenic) în 1869 şi în 1870 şi în 1871 Overbeck a vizitat Rusia. O schiţă provizională a ritului propus a fost pregătit de Overbeck, axat în special pe ritualul mozarabic. În principiu, Sfântul Sinod a fost pregătit să aprobe schema, dar decizia finală a fost amânată în legătură cu dezvoltările ulterioare a vechii mişcări catolice. Sinodul a fost nerăbdător să definească dacă existau un număr suficent de oameni în occident pregătiţi să se alăture discuţiei în cauză. Schema a fost înmânată patriarhului ecumenic în acelaşi an (sau în 1872), dar numai în 1881 (şi după vizita personală a lui Overbeck în fanar) a fost dusă la îndeplinire acţiunea. A fost numit un comitet care să examineze proiectul. El a raportat favorabil în 1882 şi patriarhul şi-a dat aprobarea sa crezând că şi celelalte Biserici au fost de acord. Se pare că Sindoul Bisericii Greciei a protestat. Toată schema s-a ales cu nimic şi a fost abandonată formal în 1884 de sinodul rus, la sfatul noului capelan rus Părintele Popov.

A existat un evident element utopic în schemă care a eşuat să ralieze un număr considerabil de aderenţi. Totuşi, nu era doar un vis fantastic. Problema ridicată de Overbeck a fost pertinentă, chiar dacă propriul răspuns a fost confuz. Viziunea sa a fost cea a unui catolicism original primitiv restaurat în est cu ajutorul şi în comuniune cu Bisericile ortodoxe ale estului, care nu au fost niciodată în implicate în variaţiile estului. A fost denunţată ca şi „un procedeu schismatic şi ca şi simplă copie a agresiunilor necatolice şi necanonice ale Bisericii Romei.” A fost descris ca o încercare de a stabilii „o nouă Biserică,” cu obiectul expres de a crea prozeliţi, „în jurisdicţia episcopatului anglican.”

Pe de altă parte, Overbeck a fost suspectat de cei care nu îşi puteau imagina ortodoxia catolică în compania unui rit vestic. Aceasta a fost atitudinea unui mic grup de

ortodocşi englezi conduşi de părintele Timoty Hatherly. Acest om a fost primit în Biserica ortodoxă din Londra în 1856 prin „rebotezare” şi a fost hirotonit preot ortodox în 1856 la Constantinopol în 1871. El avea o mică comunitate în Wolverhampton. Zelul său misionar a fost denunţat patriarhului de la Constantinopol şi i-a fost interzis formal de către patriarhat „să creeze un singur membru al Bisericii anglicane,” având în vedere că o astfel de acţiune avea să submineze o schemă mai largă de reunirii ecclesiale. Se pare că această interzicere a intenţiilor lui Hatherly a fost cauza pentru care s-a alăturat Bisericii ruse. El nu avea nici un fel de simpatie faţă de planul lui Overbeck. El dorea pur şi simplu numai ortodoxia estică, probabil cu folosirea englezei ca şi limbă de cult.

În Rusia proiectul lui Overbeck a fost susţinut cu putere de Procuratorul principal al Sfântului Sinod, Contele Dmitry A. Tolstoi, un oponent ferm al pretenţiilor romane şi autorul cărţii despre *Romanismul în Rusia.*[153] Interesul şi simpatia lui Tolstoi au fost probabil determinate de consideraţii non-teologice. Toată schema poate fi înţeleasă deplin numai în contextul intrigatei situaţii istorice din Europa din anii care au urmat Sinodului de la Vatican. Problemele ecclesiastice nu puteau fi separate de politic şi dogma de la Vatican avea evidente implicaţii „politice.”[154]

Nădejdea de reunire a foste exprimată clar de Manifestul de la Münich al grupului german vetero catolic în iunie 1871 în timp ce reunirea cu Biserica orientală greacă şi rusă a fost menţionată în programul primului Congres vechi catolic, ţi nut în Münich în Septembrie al aceluiaşi an. Scopul şi principiul care ghida noua mişcare a fost reforma Bisericii în duhul Bisericii primare. Un vizitator ortodox a fost prezent la congres, profesorul J. Ossin de la Academia Teologică din Sank Petersburg care a

153 Ediţia engleză, cu prefaţă de episcopul de Moray, etc., 2 volume., Londra, 1874.

154 Pentru literatura despre Overbeck a se vedea Bibliografia din *O istorier a mişcării ecumenice* (Londra: SPCK, 1954).

jucat un rol proeminent în negocierile de la târziu între ortodocşi şi vetero catolici. Vizitatorii ortodocşi au participat şi ei mai târziu la congrese, între ei fiind şi părintele Ioan Janişev care era în acele vremuri rectorul Academiei Teologice din Sank Petersburg, colonelul (mai târziu devenit general) Alexander Kireev şi din Grecia profesorul Zikos Rhossis din Atena un reprezentant semi-oficial al sfântului sinod al Bisericii greceşti.

În Rusia cauza vechilor catolici a fost sponsorizată şi promovată de un grup de clerici şi intelectuali uniţi în Societatea prietenilor pentru Instrucţie Religioasă. Vizitatorii ruşi de la conferinţele vetero catolice au fost membrii şi delegaţi ai acestei societăţi şi nu reprezentanţi oficiali ai Bisericii. O Comisie specială a fost desemnată pentru a purta negocierile cu ortodocşi la Congresul Vetero catolicilor din Constanţa, sub conducerea profesorului J. Langen. Această comisie a stabilit un contact foarte stând cu un grup rus. Principala problemă în discuţie a înţelegerea formală. O expoziţie a principalelor diferenţe în dogmă şi liturghie care separă Biserica estului ortodox de vestul catolic a fost pregătită de Societate rusă şi trimisă comisiei vetero catolice în primăvara anului 1874. a fost activ discutată prin corespondenţă.

În cele din urmă, o Reunire a Congregaţiei a fost convenită la Bonn în Septembrie 1847. A fost o conferinţă a teologilor şi nu o întâlnire formală a delegaţilor oficiali. Semnificaţia sa istorică a constat în faptul că pentru prima dată teologi din cele două tradiţii teologice s-au întâlnit şi au discutat deschis punctele de vedere ale credinţei catolice. Primul punct de divergenţă a fost cauza lui *Filioque.* După o lungă şi amplă dezbatere s-a consimţit că acest punct a fost inserat neregulat şi că era de dorit să se găsească un mod prin acre forma originală a crezului să fie restaurată fără să se compromită adevărul esenţial exprimat în articol.

A doua conferinţă s-a ţinut din nou în Bonn în 1875. Au fost enorm de mulţi membrii. Grupul ortodox a fost

mult mai larg şi mai reprezentativ, incluzând delegaţi numiţi oficial de patriarhul ecumenic, Biserica Română, Biserica Greciei, Mitropolitul din Belgrad şi alţii. Principala problemă a fost reconcilierea doctrinelor estice şi vestice cu privire la Duhul Sfânt. După o îndelungată şi lărgită dezbatere, Conferinţa a căzut la acord pe o înţelegere comună bazată pe învăţăturile Sfântului Ioan Damaschin care putea fi privită ca şi un sumar onest a doctrinei ţinute de est şi vest în epoca sinoadelor ecumenice. Delegaţii ortodocşi au ezitat să se dedice oricărui fel de afirmaţie a validităţii Rânduielilor Anglicane. Pe de altă parte, ei nu puteau fi de acord că invocarea sfinţilor trebuia privită ca şi o practică opţională şi lăsată la discreţia privată a credincioşilor sau a comunităţilor individuale. Sentimentul general a fost că conferinţa a reuşit să confere o bază de acord cu privire la doctrina Duhului Sfânt, un sentiment care din nefericire s-a dovedit a fi bazat pe un optimism nedorit.[155]

Anumiţi ortodocşi erau pregătiţi să favorizeze recunoaşterea imediată şi Intercomuniunea cu Vetero catolicii ca şi un constituent al rămăşiţei ortodoxe din Occident deşi au fost implicaţi temporar în schisma romană. Toate acestea erau necesare pentru ca unitatea existentă să fie încunoştinţată şi atestată fără nici un fel special de unire. Acest punct de vedere a fost reprezentat între ruşi de A. A. Kireev, Părintele Janişev şi profesorul Ossinin. Pe de altă parte, se poate argumenta că după secesiunea de Vatican, vetero catolicii erau încă schismatici, din moment ce Roma a fost în schismă de secole şi separarea de Roma în secolul al XIX-lea nu a reprezentat necesar o adevărată întoarcere la Biserica nedivizată a primelor veacuri. Din nefericire, doctrina

155 Profesorul Lagen a sumariza toată discuţia în cartea sa *Die Trinitarische Lahrdifferenz zwischen der abenländischen und morgenlänsidhen Kirche,* Bonn, 1876. de partea rusă, afirmaţii similare au fost făcute de S. Kokhomski, *Învăţătura Bisericii primare despre purcederea Duhului Sfânt,* Sank Petersburg, 1875 şi N. M. Bogorodski, *Învăţătura Sfântului Ioan Damaschin despre Purcederea Duhului Sfânt,* Sank Petersburg, 1879.

Bisericii nu a fost niciodată discutată în această perioadă de negocieri şi înţelesul reunirii nu a fost definit adecvat.[156]

Contactele între ortodocşi şi vetero catolici au încetat pentru o perioadă şi au fost reînnoite numai după formarea Uniunii vetero catolice (1889) şi A doilea Congres Vetero catolic la Lucerna (1892). În 1892 Sinodul rus a numit un Comitete Special sub conducerea lui Antonie (Vadkovski) în acele vremuuri arhiepiscop de Finlanda (mai târziu mitropolit de Sank Petersburg şi membru preşedinte al Sinodului). Pe la sfârşitul anului acest Comitet a fost gata să întocmească raportul care a fost aprobat de Sinod şi comunicat Patriarhilor estici. Concluziile au fost în general în favoarea recunoaşterii. Acesta a fost şi punctul de susţinere al cărţii *Vechiului catolicism* publicată în 1894 de V. Kerenski, profesorul de mai târziu la Academia Teologică din Kazan. În Grecia au existat opinii divizate; Arhiepiscopul Nichifor Kalogeras al Patrei şi profesorul Diomides Kyriakos de la universitatea din Atena au apărat cauza vetero catolică, în timp ce doi profesori, Zikos Rhossis şi Mesoloras i s-au opus violent. Patriarhul Anthimos al Constantinopolului a dat o replică Reuniunii enciclice a lui Leon XIII, *Praeclarea gratulationis,* în 1895, citat de vetero catolici ca şi apărători ai adevăratei credinţe în vest.

Între timp, al treilea Congres Internaţional al vetero catolicilor din Roterdam în 1894 şi numit propria comisie pentru a examina raportul rus. Au fost semnalizate numai trei punte de studiu: clauza lui *Filioque,* doctrina transsubstanţierii şi validitatea rânduielilor olandeze.

De această dată a existat o diviziune între teologii ruşi, doi profesori de la Kazan, Gusew şi Kerneski au găsit vechea interpretare catolică a punctelor în discuţie evazivă

156 O scurtă analiză şi trecere în revistă: Dr. Otto Steinwachs, „Die Unionbestbungen im Alkatholizmus," în *Internationale Kirchliche Zietschrift,* 1911, pp. 169-86, 417-99. pentru o perioadă mai timpurie a mişcării a se consulta minutele Congreselor şi *Bericht über die Unions-Konferenzen,* ed. Dr. H. Reusch, Bonn, 1874, 1875; traducerea engleză – *Reunirea Conferinţei de la Bonn, 1874,* Londra, 1874; *Raportul Uniunii Conferinţelor...,* New York, 1876.

şi discordantă cu poziţia ortodoxă; Janişev şi Kirreev, din contră, au fost deplin mulţumiţi cu ea s-a iscat o controversă viguroasă. Cea mai importantă contribuţie adusă în discuţie a fost une eseu de profesorul V. V. Bolotov de la Academia din Sank Petersburg, *Thesen über das „Filioque."*[157] Bolotov a sugerat o distincţie strictă între (1) dogme, (2) *theologumene* şi (3) opinii teologice. El a definit *teologumenul* ca şi opinie teologică ţinută de acei învăţători antici care au recunoscut autoritatea Bisericii nedivizate şi sunt socotiţi ca şi doctori ai Bisericii. Toate *teologumenele* trebuie privite ca şi permisibile. Atâta vreme cât nici o autoritate dogmatică obligatoare este pretinsă. Consecvent, *filioque* pentru care poate fi citată autoritatea fericitului Augustin este o opinie teologică permisibilă care nu este privită ca şi ceva care nu exprimă o opinie teologică care trebuie privită ca şi un articol necesar al credinţei. Pe de altă parte, Bolotov a afirmat că *Filioque* nu a fost principalul motiv pentru separaţia între est şi vest. El a finalizat că *Filioque* ca şi o opinie teologică privată nu trebuie privit ca şi un *impendium dirimens* faţă de restaurarea intercomuniunii între Bisericile ortodoxe şi cele vetero catolice.

Trebuie adăugat faptul că această clauză a fost omisă de vetero catolici în Olanda şi Elveţia şi pusă în paranteze în cărţile liturgice în Germania şi Austria unde în cele din urmă a fost deplin omisă. Aceasta înseamnă că a fost expusă din profesiunea fomală de credinţă.

În acest moment în negocierile din doctrina Bisericii s-a menţionat pentru prima dată, în cazul în care mişcarea Vetero catolică trebuia privită ca şi schismă şi putea fi primită în comuniune cu Biserica ortodoxă numai pe baza unei experienţe formale a sistemului teologic deplin al bisericii contemporane. Această teză a fost susţinută mai întâi de orice de Părintele Alexis Maltzev, capelanul rus din Berlin şi deasemenea un liturgiologist distins, în 1898 şi apoi dezvoltată de episcopul Serghei (Stragorodski), în

157 Publicată în traducere germană de Kireev, fără numele autorului, în *Revue Internaţionale,* 1898, pp. 681-712.

acele vremuri rectorul Academiei Teologice din Sank Petersurg (mai târziu al doilea Patriarh al Moscovei după Revoluţie). Acestei afirmaţii i s-a opus puternic un al teolog rus, Părintele Paul Svetlov, profesor de religie în universitatea din Kiev. În opinia lui Svetlov, Biserica este „o unitate duhovnicească indivizibilă a credincioşilor, împrăştiaţi în toate bisericile creştine," în cele din urmă îmbrăţişând pe toţi cei care se puteau descrie pe sine ca şi creştini. Biserica ortodoxă nu este nimic altceva decât o parte din Biserica universală, din care Vechea Biserică catolică în dreptul său nu este nimic altceva decât o altă parte. Acest radicalism nu poate fi comentat în sine autorităţilor ecclesiale. Totuşi, conversaţiile teologice au continuat până la izbucnirea primului război mondial, vizitatorii şi observatorii ortodocşi au participat la Congresul Vetero catolic. Nu sa întreprins nici o acţiune oficială.[158]

VI ÎN SPRE SECOLUL DOUĂZECI

Contacte prieteneşti au fost stabilite între ierarhii ortodocşi estici şi indivizi, în special în est au fost mulţi în anii 1870 şi 1880 dar de obicei ele erau acte de curtezi ecclesială şi nu au promovat cauza reuniunii sau *împăcării.*

În 1888 a treia Conferinţă Lambeth a adoptat o rezoluţie importantă: „această conferinţă, bucurându-se în comunicaţiile prieteneşti care au avut loc între Arhiepiscopul de Cantenbury şi alţii episcopi anglicani şi patriarhii Constantinopolului precum şi alţi Patriarhi estici şi episcopi, care doreau să-şi exprime nădejdile ca

158 Un scurt sumar al articolelor lui Steinwachs (a se vedea nota de mai înainte). Cursul negocierilor şi discuţiilor poate fi urmat în articolele şi cronicile lui *Revue Internaţionale* (1830-1910) şi *Internaţionale Kirchliche Zeitschrift* (din 1911). Sumarul lui Kerenski de Kireev, III, 1895, 3 episcopul Serghei, „Qu'est-ce qui nous sépare des ancienes-catholiques," ibid., XII, I, 2, 3, 1905; conform cărţii ruseşti, *Doctrina creştină,* I, Kiev, 1910, pp. 208 ff. Despre Kireev, Olga Novikoff, *Le Général Alexandre Kiréef et l'ancien-catholicisme,* Berna, 1911.

barierele către o comuniune mai deplină puteau fi, în cursul timpului, mişcate de intercursuri mai departe şi extinse ca şi iluminare." Totuşi, se pare că „barierele" s-au simţit că au fost formidabile, dacă nu chiar invincibile. „Ar fi dificil pentru noi să intrăm în relaţii mai intime cu cea atâta vreme cât Biserica îşi reţine folosirea icoanelor, chemarea sfinţilor şi venerarea fecioarei Maria," chiar dacă pretenţiile greceşti condamnă păcatul idolatriei.

În acelaşi an, în legătură cu celebrarea celei de a 900-a aniversare a Convertirii Rusiei, Arhiepiscopul de Cantenbury (Benson) a decis să trimită o scrisoare deschisă de felicitări şi dorinţe de bine Mitropolitului din Kiev. În scrisoare el se referea la duşmanii comuni ai Bisericilor anglicane şi ruse, referindu-se cu precădere la Roma şi la unitatea lor de credinţă a Evangheliei după cum a fost ea expusă de Sinoadele Ecumenice a Bisericii individuale. În replica sa, mitropolitul Platon a ridicat neaşteptat problema unei reuniuni formale. „Dacă tu deasemenea, din câte se pare din scrisoarea ta, doreşti să fim una cu tine în legăturile Evangheliei, te rog să-mi comunici distinct şi definitiv condiţiile prin care consideri că unirea Bisericii tale şi a noastră ar fi posibilă." Arhiepiscopul Benson a replicat în numele episcopilor din Anglia şi a ridicat două puncte: „Mai întâi şi mai presus de orice, unirea celor două inimi a indivizilor compuşi din două Biserici care au eşuat în a fi una." În al doilea rând o acceptare mai mult sau mai puţin fomală a poziţiei fiecăruia cu tolerarea oricăror puncte de diferenţă: non-interferenţa fiecăruia cu astfel de puncte." Primul punct a permis autorizarea intercomuniunii pe care Benson a privit-o ca şi o reunire preliminară decât ca şi scop şi în al doilea rând a fost implicată recunoaşterea rânduielilor anglicane. Biserica Rusă nu a luat nici un fel de acţiune faţă de această propunere."[159]

159 Toată povestea este spusă de W. Birkbeck, *Birbeck şi Biserica rusă,* Londra şi New York, 1917, pp. 1-16. a se vedea şi *Viaţa lui Edward White Benson, cândva arhiepiscop de Cantembury,* de fiul său, A. C. Benson, II, Londra, 1899.

Totuşi, în următoarea decadă contactele oficiale între Biserica Angliei şi cea a Rusiei au fost întărite şi multiplicate. Episcopul Creighton de Peterborough (mai târziu de Londra) a fost prezent la încoronarea Împăratului Nicolae II în 1896, ca şi un împuternicit oficial al Bisericii Angliei şi Arhiepiscopul Maclagan de York a vizitat Rusia în anul următor. În 1897 Arhiepiscopul Antonie (Vadkovksi) de Finlanda a mers în Anglia pentru a prezenta Biserica rusă la Jubileul de Diamant al reginei Victoria. Aceste vizite au aparţinut mai mult istoriei încercărilor de a promova prietenie între naţiuni prin Biserici decât istoriei reuniunilor creştine.[160]

A existat orişicum o trăsătură în situaţia generală care nu putea eşua să tragă biserica Angliei şi Bisericile ortodoxe împreună. Discuţia rânduielilor anglicane în Roma în mijlocul anilor 1890 şi respingerea finală a validităţii lor de către papă în 1896 au fost urmărite în Rusia cu foarte mult interes iar acel *Responsio* al arhiepiscopilor englezi a fost acceptată cu satisfacţie. Copiile acestui document au fost oficial comunicate tuturor episcopilor ruşi şi probabil tuturor episcopilor ortodocşi în diferite ţări ale estului. Este interesant să observăm că replica episcopilor romano catolici din Anglia către Arhiepiscopii anglicani a fost înmânată oficial tuturor episcopilor ortodocşi de cardinalul Vaughan dimpreună cu o scrisoare de acoperire, în care cardinalul îşi exprima faptul că este conştient că ortodocşii au fost îngrijoraţi de păstrarea adevăratei doctrine a preoţiei şi tainelor ca şi Biserica Romei.

A fost natural ca în acest moment o cercetare a validităţii ordinelor anglicane să fie iniţiată în Rusia, deşi într-un fel neoficial. Profesorul V. A. Sokolov de la Academia Teologică din Moscova a publicat în rusă *O cercetare în ierarhia Bisericii anglicane episcopale.* Aceasta includea o analiză critică a Bulei papale şi autorul a finalizat că sugestia Rânduielilor Anglicane putea fi

160 A se vedea *Birbeck şi Biserica rusă* şi *Viaţa şi scrierile lui Mendel Creigton,* de soţia sa, 2 volume, Londra, 1905.

recunoscută de ortodocşi. la aceiaşi concluzie a ajuns un alt cărturar rus , profesorul Atanasie Bulgakov de la Academia teologică din Kiev. Ambele tratate au fost traduse în engleză şi publicate de Societatea istorică a Bisericii.[161]

În 1898 episcopul John Wordsworth de Salisbury a făcut o vizită în est şi a vizitat patriarhul ecumenic (Constantin V). O „relaţie prietenească" între cele două comunităţi a fost iniţiată în Constantinopol cu scopul de a trece în revistă poziţia doctrinală a Bisericii anglicane şi a reprezentantului anglican, Arhidiaconul Dowling care a fost invitat să participe. Un pamflet explicator a fost publicat în 1900 de episcopul Wordsworth, cu aprobarea Arhiepiscopului de Cantenbury şi tradusă imediat în rusă şi greacă: *anumite puncte din învăţătura Bisericii Angliei, au fost scoase în evidenţă pentru informarea creştinilor ortodocşi ai estului în forma răspunsurilor şi a întrebărilor.*[162] Aceasta fost o afirmaţie semi-oficială.

În 1902 noul patriarh ecumenic, Ioachim III, a invitat formal toate Bisericile autocefale să-şi exprime opinia lor cu privire la relaţiile cu alte trupuri bisericeşti. Sindoul rus a răspuns printr-o epistolă elaborată. Sindoul a înclinat să considere botezul oferit afară de Biserica ortodoxă ca şi valid, respectând sinceritatea crezului în Sfânta Treime; şi succesiunea apostolică în Biserica latină ca fiind păstrată obişnuit. În ceea ce priveşte Bisericile anglicane, sinodul a simţit că, mai întâi de orice dorinţa de unire cu Biserica Ortodoxă estică trebuia să devină dorinţa sinceră nu numai a unei anumite secţiuni a Bisericii anglicane, ci a întregii comunităţi anglicane, că celălalt ... curent calvin .. trebuia absorbit în curentul pur menţionat mai sus şi ar trebui să-

161 Titlurile engleze: *Un capitol din Incursiune în ierarhia Bisericii anglicane episcopale,* de Sokolov; *Problema Rânduielilor Anglicane, cu privire la „justificarea" deciziei papale,* de A. Bulgakoff, Londra, 1899.

162 Londra, 1900; a doua ediţie, în greacă şi engleză, 1901 şi a se vedea E. W. Watson, *Viaţa episcopului John Wordsworth,* Londra, 1915, pp. 217 ff., 339 ff., şi W. C. Emhart, *Contacte istorice ale Bisericii Ortodoxe estice şi a Bisericii anglicane,* New York, 1920.

şi piardă influenţa perceptibilă, care ar putea spune era exclusivă ... după toată viaţa Bisericii care am putea spune era în principal o scutire de la duşmănia faţă de noi." Toată caritatea trebuia extinsă la anglicani şi trebuia menţinută „ concomitet o profesiune fermă a adevărului Bisericii noastre ecumenice ca şi un păstrător al moştenirii lui Hristos şi ca şi singura arcă mântuitoare a harului dumnezeiesc."

În acelaşi an Chresos Andrutsos, profesor de Dogmatică la Universitatea din Atena şi publicat marele său eseu despre *Validitatea Hirotonirilor Englezeşti, dintr-un punct de vedere Ortodox catolic.* El a ridicat două puncte preliminare. Mai întâi, Intercomuniunea nu poate fi separată de unirea dogmatică. În al doilea rând, este imposibil de discutat validitatea rânduielilor oricărui trup separat de adevărata Biserică şi nu s poate face nici o afirmaţie cu privire la ele. Consecvent singura problemă discutată profitabil de teologii ortodocşi era una practică – ce fel de atitudine trebuia să adopte Biserica Ortodoxă în cazul primirii clericilor anglicani individuali în Biserică? Aspectul ritual extern al hirotoniilor anglicane putea fi privit ca şi adecvat. Totuşi, exista o anumită nesiguranţă cu privire la scopul acestor ritualuri, din moment ce a doctrina anglicană a slujirii părea să fie ambiguă dacă era să fie judecată de standardele ortodoxe. Totuşi, din cauza acestei ambiguităţi printr-o declaraţie formală a Bisericii, ar fi posibil să acceptăm ca şi valide rândurile acelor preoţi anglicani care doreau să se alăture Bisericii ortodoxe. Acesta a fost un document de o importanţă majoră. A devenit dintr-o dată şi este încă baza poliţelor ecumenice a Bisericii greceşti.[163]

Problema s-a mutat din domeniul teologiei pe cea a dreptului canonic sau discreţia pastorală. Pentru prima dată s-a pus în aplicaţie conceptul de „economie" relaţiilor ecumenice. Acest concept nu a fost niciodată definit sau elaborat clar. Totuşi, înţelesul lui era inteligibil: pentru o

163 J. A. Duglas, *Relaţiile Bisericilor anglicane cu Orodoxia estică, cu precădere a ordinelor anglicane,* Londra 1921, p. 17.

soluţie bazată pe principii teologice anumite aranjamente ocazionale practice au fost substituite. S-a presupus că Biserica Ortodoxă nu putea spune nimic despre statutul ecclesial al trecuturiilor separate, din moment ce nu aveau nici unul. În acest moment a apărut o diferenţă evidentă între abordarea greacă şi cea a Bisericii ruse. Teologii ruşi nu s-au mulţumit de problema teologică sau ecclesiologică care era orişicum dificilă şi în cele din urmă indiferent cât de antinomică putea fi aceasta. Problema unităţii era pentru ei esenţial teologică şi în special nu numai o problemă canonică.

În 1904 Arhiepiscopul Tihon al Americii de Nord, mai târziu primul patriarh al Moscovei după restaurarea din 1917, a cerut formal ca Sfântul Sinod să facă o afirmaţie oficială cu privire la procedura folosită în cazul primirii preoţimii anglicane în Biserica ortodoxă. În particular, el a dorit să ştie dacă era permisibil să li se permită să continue să folosească Cartea de Rugăciune Comună pentru slujbe. O Comisie specială a fost numită de Sfântul Sinod şi a fost prezentat un raport detaliat, analizând folosirea Cărţii de Rugăciune. Concluzia a fost că folositorii erau „indefiniţi şi lipsiţi de culoare” cu privire la conţinutul doctrinar şi prin urmare dacă ei trebuiau folosiţi „în parohiile ortodoxe, alcătuite din foşti anglicani,” trebuiau făcute anumite corecţii şi adăugări în text, cu scopul de ai aduce în conformitate cu doctrina ortodoxă. Cu privire la primirea clerului anglican, comisia a recomandat „ferirea unei judecăţi finale” a Bisericii, „o nouă hirotonie condiţională.”[164]

A cincia conferinţă Lambeth (1908) a cerut arhiepiscopului de Cantembury să numească un Comitete Permanent care să aibă de a face cu relaţiile Comuniunii Anglicane cu estul Ortodox şi a sugerat că anumite forme de inter-comuniune puteau fi folosite cu toate (i. g. În cazuri de urgenţă). În 1912 o Societate rusă a Prietenilor Bisericii anglicane a fost inaugurată în Sank Petersburg.

164 Raportul a fost publicat în Tratatele Clubului Alquin, de W. J. Barnes şi din nou în *Sumarul catolic Ortodox,* vol. I, No. 6, Iunie 1927.

Primul preşedinte a fost Eulogius, care în acele vremuri era arhiepiscop de Volhynia şi membru guvernamental Duma, mai târziu mitropolit al Bisericii Ruseşti din Europa Occidentală şi exarh al patriarhului ecumenic. El a fost urmat de Serghei, Arhiepiscop de Finlanda, mai târziu patriarh al Moscovei. Rânduielile Societăţii au fost aprobate de Sfântul Sinod. O ramură a societăţii a fost organizată în Statele Unite. La invitaţia acestei societăţi un grup de episcopi şi preoţi anglicani s-au alăturat delegaţiei parlamentare a marii britanii în Rusia în 1912. O serie de conferinţe au fost organizate în Sank Petersburg şi Moscova şi susţinute de Dr. Walter H. Frere, C.R., despre viaţa Bisericii Anglicane şi de Părintele F. W. Puller, S.S. J. E. Conferinţele părintelui Puller au fost publicate (în rusă şi în engleză) ca şi *Continuitatea Bisericii Angliei.*[165] Ele au format o justificare impresionantă a petenţilor catolice faţă de Comunitatea Anglicană. În timpul vizitei sale, Părintele Puller a purtat câteva conversaţii teologice importante cu ortodocşii despre care vorbeşte în prefaţa cărţii sale. Problema lui *Filioque* a fost trecută în revistă încă odată, astfel încât nu s-a ajuns la nici o neînţelegere între cele două Biserici. Puller a atribuit această „schimbare de atitudine" a părţii ruseşti „datorită influenţei marelui teolog rus Bolotov." Războiul mondial a întrerupt lucrările societăţii.

Trebuie adăugat că marele Sinod al Bisericii Ruse din 1917-1918, la ultima sa întâlnire (pe date de 20 septembrie 1918) a ratificat următoarea rezoluţie, după propunerea Secţiunii Uniunii Bisericilor creştine. „Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse, căutând cu bucurie la sincerele eforturi ale anglicanilor şi vetero catolicilor spre unirea cu Biserica Ortodoxă pe fundamentele doctrinei şi tradiţiei Bisericii catolice antice îşi acordă binecuvântarea pe lucrările şi eforturile celor care caută căi spre unire cu Bisericile prietene de mai sus. Sindoul autorizează organizarea unei comisii permanente cu departamente în Rusia şi în afară pentru un studiu mai detaliat al

165 Londra, 1912.

dificultăţilor vetero catolice şi anglicane în spre acelea ale unirii şi spre dobândirea grabnică a ţelului final." Nici o comisie nu a putut fi organizată în Rusia acelor vremuri, dar lucrările teologilor ruşi din Europa occidentală în câmpul ecumenic erau pe linie cu dorinţa şi condamnarea Sinodului."[166]

Negocierile cu anglicanii şi vetero catolicii au descoperit o divergenţă serioasă de opinii între teologiei ortodocşi şi aceste polemici interne au fost uneori urâte. Unitatea creştină implică două lucruri: unitate în credinţă şi în doctrină, unitate în viaţa Bisericii, în taine şi în cult. În prima perioadă a conversaţilor ecumenice între este şi vest principala atenţie a fost acordată primului aspect. Prima descoperire a fost o dezamăgire: exista totuşi o divergenţă şi o diferenţă de un caracter încât să se facă semnarea unui acord cât mai greu posibil. *Filioque,* doctrina euharistiei, invocarea sfinţilor, mariologia, rugăciuni pentru cei adormiţi întru Domnul – cu privire la toate aceste puncte nu s-a făcut nici o concesie de către ortodocşi, deşi o distincţie clară putea fi efectuată între o doctrină obligatoare şi interpretarea teologică.

În ultima perioadă a discuţiei, toată problema doctrinei Bisericii a fost adusă în centrul atenţiei. Principalul subiect a fost: ce este Biserica universală? Şi în ce măsură facţiunile schismatice mai aparţin trupului Bisericii anumiţi teologi ortodocşi au susţinut că corpurile separate nu aparţineau Bisericii deloc şi prin urmare nu era numai istoric ci şi duhovniceşte afară din ele, alţii că ei erau încă într-un anume sens sub condiţii speciale, legate de Biserică existenţial. Cu privire la acest punct de vedere ultim, tainele non-ortodocşilor nu erau necesar repetate la devenirea loc ca şi ortodocşi, avându-se în vedere că ele aveau un anumit caracter sacramental chiar şi fără de limitele canonice stricte ale Bisericii. Acest a determinat practica comună a Bisericii Ruseşti din secolul al XIX-lea şi secolul al XX-lea.

166 *Bisericile anglicane şi cele estice. O înregistrare istorică, 1914-1921,* Londra, 1921, în special pp. 27 ff.

În alt înţeles, această practică poate fi înţeleasă în lumina teoriei economiei care este caracteristică teologiei greceşti moderne; în acest caz, faptul ne-repetiţiei tainelor nu implică numai recunoaşterea acestor slujiri non-ortodoxe şi trebuie interpretate simplu ca şi repartiţii pastorale. Cest punct de vedere a fost reprezentat în Rusia de Homiakov şi în timpurile recente a fost elaborat cu un radicalism îndrăzneţ de regretatul mitropolit Antonie (Khrapovitschi).

Antonie, în cele vremuri Arhiepiscop de Khrakov şi un membru permanent al Sfântului Sinod a oferit o replică invitaţiei de a participa la Conferinţa Credinţă şi Ordine printr-o scrisoare lungă, în care şi-a afirmat franc punctul de vedere. Nu exista nici o realitate duhovnicească, „nici un har," afară din Biserica ortodoxă. Toată discuţia despre „validitate" nu este nimic mai mult decât „o sofisticare talmudică." Ceea ce este fără din Biserica ortodoxă este „din această lume, străină de răscumpărarea lui Hristos şi posedat de diavol." Antonie a argumentat că nu este nici o diferenţă cu privire la faptul dacă non-ortodcşi au sau nu au „adevăratele crezuri." Curăţia doctrinei nu-i v-a incorpora în Biserică. Ceea ce este cel mai important este apartenenţa actuală în Biserica ortodoxă care nu este compromisă de ignoranţa doctrinară sau de slăbiciunea morală. În ciuda acestei excluderi categorice al tuutror non-ortodocşilor faţă de creştinism, Antonie a fost în întregime în favoarea participării ortodoxe la propunerea Conferinţei Credinţă şi Ordine. „Cu adevărat, noi vom concelebra acolo, dar v-a trebui să căutăm împreună o învăţătură adevărată despre punctele de credinţă controversate."[167]

Această trecere în revistă ar fi incompletă dacă am omite numele lui Vladimir Soloviov (1853-1900). Soloviov nu a fost niciodată interesat de problema ecumenică, în ceea ce priveşte căutarea unităţii între ortodoxie şi lumea

167 „Corespondenţa Arhiepiscopului Antonie cu reprezentanţii Bisericii episcopale din America," în *Vera i razoum* („Credinţă şi raţiune"), 1915 şi 1916, în traducere rusă din franceză.

Reformei. Atitudinea sa faţă de Reformă şi Protestantism a tins întotdeauna să fie negativă, deşi în anii de mai târziu el a vorbit de obicei unui creştinism „supra-confesional" şi chiar de o religie a Duhului Sfânt. Totuşi, contribuţia la unitatea creştină a fost monotonă. „Unitatea frântă" a creştinismului, „Marea Controversă," separaţia Bisericilor erau în opinia sa principalul fapt al tragediei lumii creştine. Reunirea creştinătăţii era pentru el nu numai o problemă specială şi particulară de teologie şi acţiune creştină, ci problema centrală a istoriei şi vieţii creştine. Soloviov era preocupat în special cu problema reconcilierii între est şi Roma şi într-un anume sens el pleda pentru un anumit tip de *Unia.* De fapt, el nu a rezultat pur şi simplu că Bisericile au fost separate. A existat o înstrăinare istorică, o pauză externă, dar în sensul ultim (mistic exista o singură Biserică Catolică nedivizată).

El a avut dreptate în viziunea sa primară: Biserica este esenţial una şi prin urmare nu poate fi divizată. Fie că Roma nu este nici un fel de Biserică sau Roma şi estul sunt întru câtva numai o Biserică şi separaţia există la suprafaţa istorică. Această teză poate fi limitată într-un sens restrâns, inclusiv norma şi ortodoxia estică. Ea poate fi reinterpretată într-un sens mai larg şi în acest sens ar putea fi prezentată o pledoarie cu adevărat ecumenică. Meritul lui Soloviov a fost că el a încercat să clarifice presupoziţiile care susţin doctrina catolică a Bisericii. Viziunea sa ecumenică ultimă, atât de vivid prezentată în *Povestea lui Antihrist* a inclus totul creştinismului şi a plinătăţii tradiţiei creştine – introspecţia duhovnicească a estului ortodox, autoritatea Romei şi onestitatea intelectuală a protestantismului. Această unitate transcede istoria.[168]

Adevărata moştenire a lui Soloviov nu este nici „romanismul" nici visul teocratic utopic, ci simţul acut al

168 Soloviov, *La Russie et l'eglise universelle,* Paris, 1889; traducerea engleză, *Rusia şi Biserica Universală, Londra, 1948*, pentru alte lucrări de Soloviov a se vedea Bibliografia în *O istorie a mişcării ecumenice* (Londra: SPCK, 1954).

unităţii creştine, al istoriei comune şi a destinului creştinismului, convingerea sa fermă că creştinismul este Biserica.

Aceasta a fost provocarea. O încercare sinceră a reintegrării catolice ar fi răspunsul. Ne-ar duce dincolo de schema înţelegerii. Subiectele din nou şi din nou reprezintă nişte negocieri ecumenice avortate din secolele anterioare care sunt încă arzătoare. Este necesar să realizăm natura şi scopul acestor întrebări pe care ortodocşii trebuie să le întrebe din nou şi din nou, cu scopul de a înţelege şi interpreta înţelesul întâlnirii ecumenice între estul ortodox şi vest în plinătatea sa.